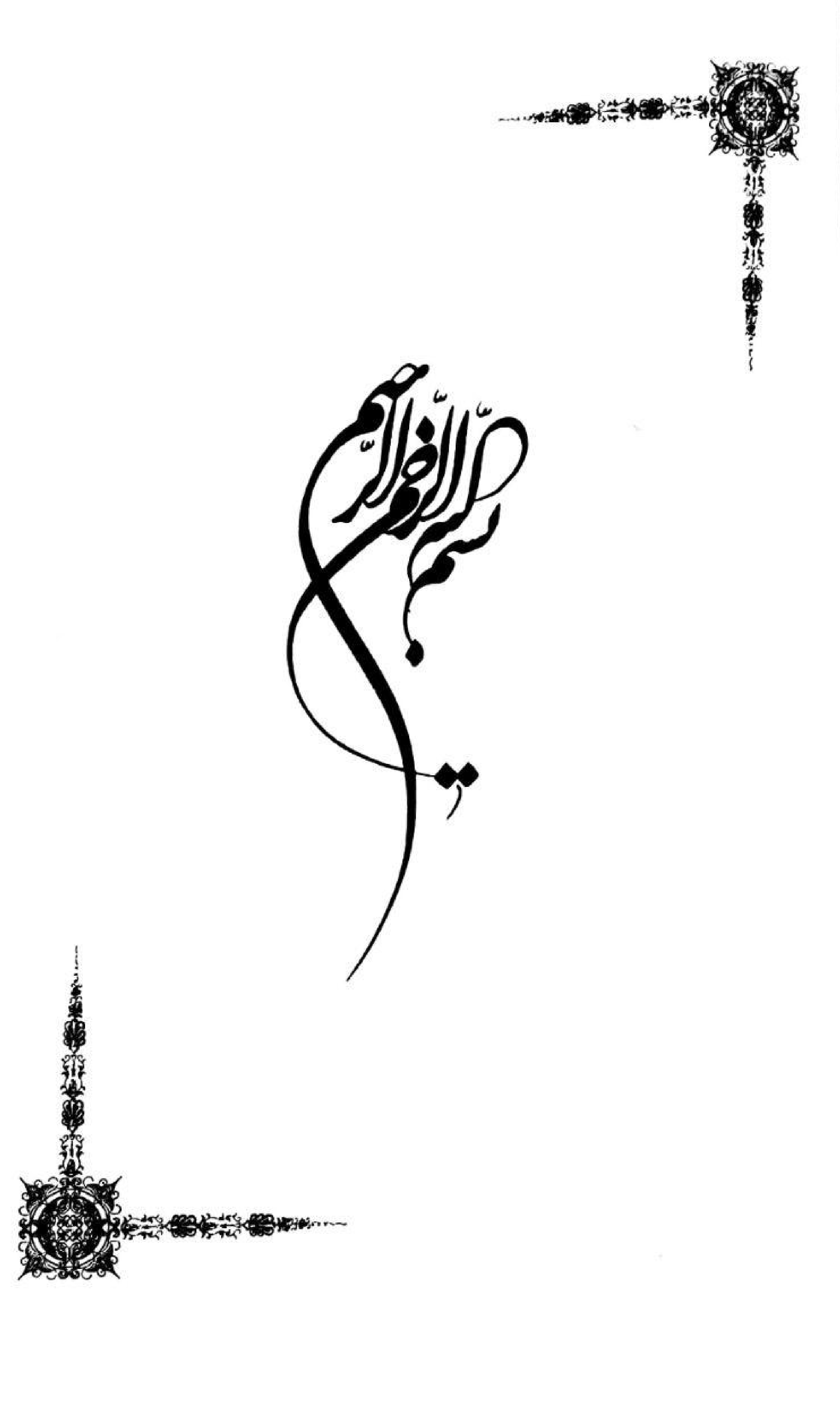
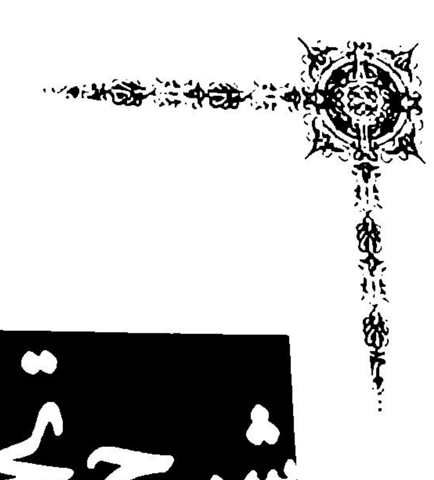

بسم الله الرحمن الرحیم



شرح تجريد العقائد

لنصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي

تأليف: علاء الدين على بن محمد القوشجي

طبعة محققة مذيلة بالحواشي

الجزء الأول: يشتمل على المقصد الأول في الأمور العامة

صححه وحققه:
محمد حسين الزارعي الرضايي



سرشناسه : قوشچی، علی‌بن محمد، - ۸۷۹ق ، توضیح گر
عنوان قراردادی : تجریدالکلام فی تحریر عقایدالاسلام. شرح
عنوان و نام پدیدآور : شرح تجریدالعقاید/ تالیف علاءالدین علی‌بن‌محمد قوشچی؛اصححه و حققه عبدالرحیم السلیمانی‌البهبهانی ، محمدحسین الزارعی‌الرضایی.
مشخصات نشر : قم : رائد ، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : ۳ج : مصور.
شابک : ۲۰۰۰۰۰ریال ۸ ۷ - ۹۲۴۷۵ - ۶۰۰ - ۹۷۸-
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : این کتاب شرحی بر " تجریدالکلام " یا " تحریرالعقائد" خواجه‌نصیرالدین طوسی است.
یادداشت : واژه‌نامه.
یادداشت : نمایه.
مندرجات : ج.۱. یشتمل علی‌المقصدالاول فی‌الامورالعامه.-ج.۲.شامل: مقصد دوم در جواهر و اعراض.-ج.۳.شامل: مقصد سوم ، چهارم ، پنجم و ششم در الهیات بالمعنی‌الاخص.
موضوع : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق . تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام -- نقد و تفسیر
موضوع : کلام شیعه امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
شناسه افزوده : زارعی رضایی، محمدحسین، ۱۳۴۷ -
شناسه افزوده : سلیمانی‌بهبهانی، عبدالرحیم، ۱۳۴۱-
شناسه افزوده : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق . تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح
رده بندی کنگره : BP۲۱۰/ن۶ت۳۰۲۱۴۵ ۱۳۹۳
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۱۷۲
شماره کتابشناسی ملی : ۳۵۴۷۲۳۹

شناسنامه کتاب

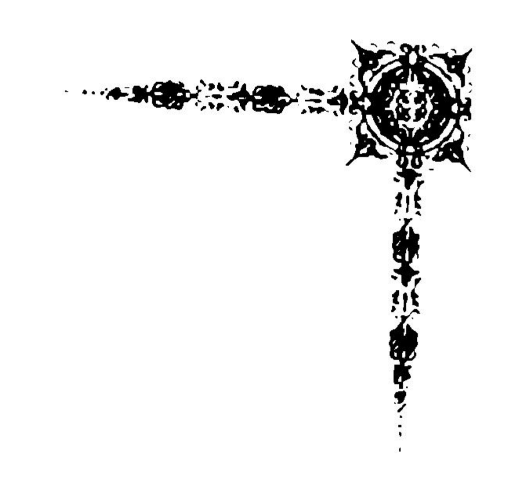
نام کتاب: .... شرح تجرید العقائد
مؤلف: .... علاءالدین علی بن محمد القوشجی
تصحیح و تحقیق: .... محمد حسین زارعی رضایی
ناشر: .... رائد
نوبت چاپ: .... اول / ۱۳۹۳ / قم
تیراژ: .... ۱۰۰۰ نسخه
طرح جلد: .... حسن مجتبی زاده
صفحه آرا: .... عطاء اله نصرتی
شابک: ۸-۷-۹۲٤۷۵-۶۰۰-۹۷۸



قیمت: ۲۰.۰۰۰ تومان

مرکز پخش: قم، انتشارات رائد: ۰۹۱۹۷٤۶۳۱۳۳ – ۰۲۵۳۲۹۳۶۱۶۰

«فهرس الموضوعات»

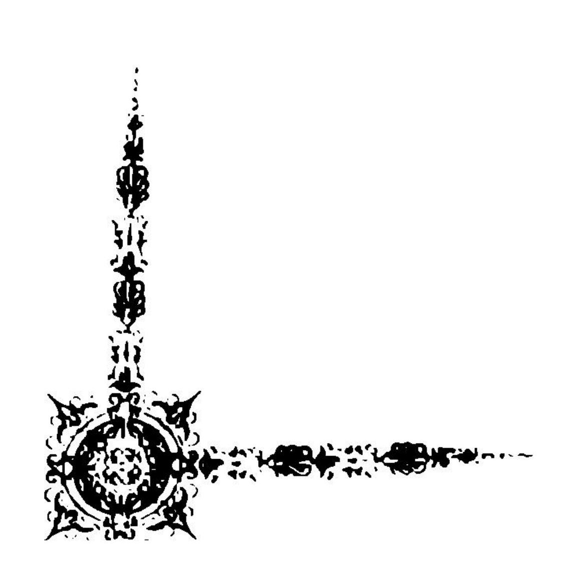


مقدمة التحقيق

حياة المحقق الطوسي

مع الفاضل القوشجي

حول كتاب شرح التجريد للقوشجي



حياة المحقق الطوسي

مولده ونشأته

لحوقه بهولاكو

لحوقه بالإسماعيليين

تأثير اتصاله بهولاكو

أساتذته وتلامذته

آثاره

وفاته ومدفنه

أولاده

حياة المحقّق الطوسي

أ) مولده ونشأته

ولد المحقّق أبو جعفر الخواجة نصيرالدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي في الحادي عشر من جمادي الأولى سنة سبع وتسعين وخمسمائة (٥٩٧هـ)[١]، وكانت ولادته و نشأته الأولى في طوس، فاشتهر بالطوسي. و أصله من «جهرود»، من موضع يقال له: «وشارة» من ولاية قم[٢]، و كان أبوه وجيه‌الدين محمّد من فقهاء الإمامية و من محدّثيهم، و تلميذاً لفضل الله الراونديّ.

نشأ الخواجة نصيرالدين في بيت علم و فضل، و تلقّى فيه أوّل دروسه، فتعلّم الحديث و الأخبار و الفقه من أبيه، إضافة إلى القرآن و علوم اللغة. و على خاله نورالدين درس الحكمة و المنطق، و تعلّم الرياضيات و الهيئة على يد كمال‌الدين محمّد المحاسب، كما حضر أيضاً دروس خال أبيه نصيرالدين عبدالله بن حمزة.

ثمّ ارتحل إلى نيسابور التي كانت وقتئذ مركزاً علمياً بارزاً، فالتقى بسراج‌الدين القمري، و أقام في المدرسة السراجية، و هناك تتلمذ في الطبّ على قطب‌الدين المصريّ شارح كتاب «القانون» لابن سينا، و على فريدالدين الداماد في الفلسفة، و في نيسابور التقى أيضاً بفريدالدين العطّار (المتوفّى سنة ٦٢٧ق).

ثمّ قصد الري، فالعراق، فدرس في الريّ على برهان‌الدين الحمداني، و تلقّى الرياضيات العالية

---

١. لؤلؤة البحرين ٢٤٦؛ روضات الجنّات ٦: ٣١٤؛ تنقيح المقال ٣: ١٧٩؛ الذريعة ١: ٢٦-٢٧.

٢. رياض العلماء ٥: ١٦٠.

في العراق من كمال الدين الموصليّ. و من أساتذته في هذه المرحلة من حياته العلمية: سالم بن بدران، الذي قرأ عليه «غنية النزوع في علمي الأصول و الفروع»، و أجازه في الرواية. و شارك السيد عليّ بن طاووس و ابن ميثم البحرانيّ في حضور درس أبي السعادات أسعد بن عبدالقاهر الأصفهاني، و كانت له صلة علمية خاصّة بابن ميثم؛ إذ أخذ عنه الفقه، و تلقّى ابن ميثم منه الحكمة. و هكذا نضجت شخصية المحقّق الطوسي العلمية، و درس عليه كثيرون في شتّى المعارف و العلوم[1]. ثمّ قصد موطنه الطوس، و حين وصل إلى بلدة قائن و زار أمّه و أخته، أقام مدّة فيها بدعوة أهل البلدة، وتزوّج بنت فخرالدين النقّاش من أهل تلك البلدة سنة ٦٢٨ ق.

ب) لحوقه بالإسماعيليين

في ذاك الزمن زحف المغول زحفهم الأوّل بقيادة جنكيز حاملين الدمار و الموت على إيران، فاجتاحوا في ما اجتاحوه بلاد خراسان، و انهزم ملكهم السلطان محمّد خوارزم شاه، و انهارت بعده كلّ مقاومة، و تساقطت المدن واحدة بعد أخرى، و كانت القوّة الوحيدة التي يمكن أن يحتفظوا بها من زحف المغول قلاع الإسماعيليين؛ إذ قاومت هذه القلاع سنوات و لم تستلم، و لهم قلاع بـ«ألموت»، و «قومس» (سمنان و دامغان) و «قهستان». قيل: إنّ جميع قلاعهم تبلغ مائة وخمسين، على كلّ قلعة حاكم يقال له: «المحتشم». و كان محتشم قهستان ناصرالدين عبدالرحيم بن أبي منصور من قبل علاءالدين محمّد زعيم الإسماعيليين آنذاك. و كان ناصرالدين هذا من أفاضل أهل زمانه، و كانت شهرة الطوسي قد وصلت إليه، فأرسل إلى الخواجة داعياً له إلى قهستان، فقبل الدعوة و ارتحل إلى قهستان و لحق بالإسماعيليين حفظاً لنفسه عن القتل.

و هناك رأي آخر يقول: إنّ الطوسي ذهب إليهم مرغماً، و أقام عندهم مكرهاً. نقل السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة عن درّة الأخبار، أنّ أوامر قد صدرت إلى فدائي الإسماعيليين

---

١. أعيان الشيعة ٤٦: ١٢؛ بادبود، ص٣.

باختطاف الطوسي و حمله إلى قلعة ألموت. فكان يعيش عندهم شبه أسير أو سجين. و استدلّوا على ذلك بما كتب في آخر كتابه شرح الإشارات- و هو الذي ألفه خلال إقامته في قلاع الإسماعيليين- قال: «رقمت أكثرها في حال صعب لايمكن أصعب منها حال، و رسمت أغلبها في مدّة كدورة بال لايوجد أكدر منه بال، بل في أزمنة يكون كلّ جزء منها ظرفاً لغصّة و عذاب أليم و ندامة و حسرة عظيم، و أمكنة توقد كلّ آن فيها زبانية نار جحيم، و يصبّ من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطّراً، و لا بالي مكدّراً، و لم يجئ حين لم يزد ألمي و لم يضاعف همّي و غمّي، نعم ما قال الشاعر بالفارسية:

به گرداگرد خود چندان كه بينم   بلا انگشترى و من نگينم

و ما لي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة و الحسرة الأبدية. و كان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم، و عساكره هموم. اللهمّ نجّني من تزاحم أفواج البلاء و تراكم أمواج العناء بحقّ رسولك المجتبى و وصيه المرتضى صلّى الله عليهما و آلهما، و فرّج عنّي ما أنا فيه بلا إله إلاّ أنت و أنت أرحم الراحمين».[1]

و كيف كان، فقد مكث الخواجة عند ناصرالدين محتشم قهستان مدّة، و لمّا بلغ علاءالدين محمّد زعيم الإسماعيليين نزول الطوسي على واليه و عرف مقدار ما يستفيد من معارفه طلبه منه، فأرسله إلى زعيمه علاءالدين في قلعة «ميمون دز» بـ: ألموت. ثمّ انتهت حياة علاءالدين قتلاً بيد أحد حجّابه، فتولّى أمر الإسماعيليين بعده ابنه الأكبر ركن‌الدين خورشاه. و ظلّ الخواجة مع ركن‌الدين في قلعة ألموت حتّى استسلام ركن‌الدين للمغول بقيادة هولاكو. و كانت مدّة إقامته مع الإسماعيليين ما يقرب من اثنين وعشرين (٢٢) سنة، و ذلك من سنة اثنتين وثلاثين وستمائة (٦٣٢) إلى أربع وخمسين وستمائة (٦٥٤)، و كتب في تلك الأيّام كتباً و رسائل كثيرة. و ذكر المحقق دانش پژوه أنّ المحقق الطوسي كتب و هو في قلاع الاسماعيليين أربعة عشر كتابا و

رسالة، و هي: آغاز و أنجام؛ أخلاق محتشمي؛ أخلاق ناصري؛ أساس الاقتباس؛ ترجمة الأدب الوجيز لابن المقفع؛ ترجمة زبدة الحقائق لعين القضاة الهمداني؛ رسالة التولّي و التبرّي؛ ترجمة صور كوكب؛ الجبر و القدر؛ حلّ مشكلات الإشارات؛ سير و سلوك؛ معيار الأشعار؛ الرسالة المعينية؛ حل مشكلات معينية.[1]

ج) لحوقه بهولاكو

كان الغزو المغولي الثاني - سنة ٦٥١ ق - بقيادة هولاكو أشدّ ضراوة من الغزو الأوّل، و القلاع الإسماعيلية التي قاومت زحف جنكيز لم تستطع أن تثبت أمام هولاكو، و استسلم ركن الدين خورشاه بإيماء الطوسي. و بذلك انقرضت دولة الإسماعيليين في إيران سنة ٦٥٤ ق، و أمسى الخواجة في قبضة هولاكو، و لم يملك لنفسه الخيار في صحبته. فصاحَبَ هولاكو في فتح بغداد و انتهز الفرصة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه من التراث الإسلامي المهدّد بالزوال، و إنقاذ جمع كثير من العلماء من القتل بيد المغول.[2]

و عاد مع هولاكو إلى مراغة - قاعدة المغول الجديدة - و لازمه فيها مرشداً و موجّهاً. و انتخب مراغة ليقيم فيها أعظم رصد هناك، و ابتدأ في بنائه يوم الثلاثاء الرابع من جمادي الأولى سنة ٦٥٧ هـ و ظلّ يعمل فيه حتى وفاته، و جمع حوله من العلماء أفضل أهل زمانهم، منهم مؤيدالدين بن برمك بن مبارك العرضي الدمشقي، و نجم‌الدين عليّ بن عمر بن عليّ القزويني المعروف بـ: «الكاتبي»، و فخرالدين المراغي، و فخرالدين الأخلاطي، و كتب نتيجة الإرصادات في كتاب عظيم معروف بـ: «زيج إيلخاني»، كان مرجعاً للمنجّمين في تأسيس المراصد و تدوين الزيجات. و اتّخذ في المرصد خزانة عظيمة فسيحة و ملأها من الكتب المجموعة من شتّى البلاد الإسلامية،

---

١. مقدمة اخلاق محتشمي، ١٠-١١؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠-١١.

٢. احوال و آثار خواجه نصير الدين الطوسي، ١٤؛ أعيان الشيعة ٤٦: ٩.

حتى جمعت فيها أكثر من أربعمائة ألف مجلّد، و جعل تلميذه المؤرّخ ابن الفوطي خازناً للمكتبة. و أوكل إليه هولاكو في سنة ٦٦٢ هـ تولي الأوقاف و التفتيش في شؤون البلاد عامّة، فأرسله إلى العراق في تلك السنة، فزار بغداد و الحلّة و واسط و البصرة، فقام بضبط الأوقاف و جعلها تحت رعايته الخاصّة، و ولّى عليها في كلّ بلد رجلاً ذا كفاية، و أوفى معيشة الفقهاء و المدرّسين و المحتاجين. و في سنة ٦٦٥ هـ سافر إلى خراسان و قهستان، و استغرقت هذه السفرة سنتين، رجع بعدها الى مراغة في سنة ٦٦٧ هـ و في سنة ٦٧٢ هـ كانت له سفرة أخرى الى العراق، و كانت هي آخر أسفاره.[1]

د) تأثير اتّصاله بهولاكو

١. إنقاذ الكتب و آثار الثقافة الإسلامية من الدمار. و قد عرفت أنّه أسّس مكتبة جنب مرصد مراغة تحتوي على أربعمائة ألف كتاب.

٢. إنقاذ جمع كثير من علماء الدين- و خصوصاً علماء الشيعة- من القتل.

٣. بناء مرصد مراغة الذي هو من أهمّ ما تركه علماء المسلمين في هذا المجال.

٤. تأثيره في ملوك المغول حتى أصبح خلفاء جنكيز و هولاكو من المسلمين.

٥. تشييد أركان التشيع و انتشار معارف أهل البيت عليهم السلام.[2]

هـ) أساتذته

١. أبوه وجيه‌الدين محمّد بن الحسن الطوسي، و هو من تلاميذ السيد فضل الله بن عليّ بن عبيد الله، و المجاز منه بالرواية.

---

١. الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٢.

٢. أعيان الشيعة ٤٦: ١١؛ طبقات أعلام الشيعة القرن السابع، ص ١١٦ و١٥٧؛ خداوند دانش وسياست (بالفارسية)، ص ٢٦؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٢-١٣.

٢. نور الدين عليّ بن محمّد الشيعي، و هو خال الطوسي.

٣. نصير الدين أبو طالب عبدالله بن حمزة الطوسي، و هو خال أبيه.

٤. العالم الفقيه الجليل معين الدين سالم بن بدران بن عليّ المصري المازني، من كبار فقهاء الشيعة. و قد وصفه الصفدي بأنّه شيعيّ معتزليّ[1]، و هو من تلاميذ ابن إدريس الحلّي صاحب كتاب «السرائر». و له إجازة في الرواية من ابن زهرة، يذكر كبار الفقهاء مثل العلّامة الحلّي و الشهيد آراءه في مصنّفاتهم.

٥. فريد الدين النيسابوري: أبو محمّد حسن بن محمّد بن حيدر المعروف بالداماد. يذهب أكثر المؤرّخين أنّ هذا الرجل تلميذ صدر الدين عليّ بن ناصر السرخسي الذي هو تلميذ أفضل الدين الجيلاني، و هو تلميذ لأبي العبّاس اللوكري تلميذ بهمنيار. و بناء على هذا التسلسل فإنّ الخواجة تلميذ ابن سينا عبر خمس وسائط.

٦. قطب الدين المصري: أبو الحارث إبراهيم بن عليّ بن محمّد السلمي المصري. درس في خراسان على فخر الدين الرازي، و كان الرازي يطريه في فهمه و ذكائه. له مؤلّفات كثيرة في الطبّ و الحكمة، منها شرح القانون لابن سينا. قتل في الغزو المغوليّ لمدينة نيسابور عام ٦١٨ﻫ.

٧. كمال الدين الموصلي: أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس محمّد بن منعة، المتوفّى سنة ٦٣٩ ق. كان جامعاً لجميع العلوم خاصّة الرياضيات و الهيئة.

٨ أبو السعادات الأصفهاني، أسعد بن عبدالقاهر أسعد الأصفهاني. و كان المحقّق الطوسي زميلاً و شريكاً في الدرس للشيخ ميثم بن عليّ بن ميثم البحراني و السيد رضي الدين بن طاووس.

٩. برهان الدين محمّد بن عليّ الحمداني القزويني. كان ساكناً في الري، و كان مجازاً للرواية من الشيخ منتجب الدين صاحب الفهرست، و من السيد فضل الله الراوندي و سديد الدين محمود الحمصي، و ذكره العلّامة الحلّي في إجازته لمهنّأ بن سنان، على أنّه من مشايخه في الرواية.

---

١. الوافي بالوفيات ١: ١٧٩.

١٠. كمال‌الدين محمّد المحاسب، درس عليه في أيّام دراسته المبكّرة الرياضيات.[١]

و) تلامذته

أقبل إليه لتلقّي العلوم و المعارف منه كثير من طلّاب العلم و المعرفة، و استقوا من معين علمه، و استضاءوا من مشكاة فضله. و إليك أسماء أهمّهم:

١. العلّامة الحلّي، جمال‌الدين أبو منصور الحسن الشيخ سديدالدين يوسف بن عليّ بن محمّد المطهّر الحلّي، المتوفّى ٧٢٦ هـ قال في إجازته لبني زهرة عند ذكر الخواجة: «و كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية و النقلية، و كان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نوّر الله ضريحه، قرأت عليه إلهيات الشفاء و بعض التذكرة في الهيئة». و قال في المختلف في باب ميراث ابن العمّ: و هذه الاحتمالات الثلاثة سمعناها مشافهة من الشيخ الأعظم السعيد نصيرالدين محمّد بن الحسن الطوسي قدّس الله روحه».[٢]

٢. الحكيم المتألّه كمال‌الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحراني صاحب الشروح الثلاثة على نهج البلاغة. ذكر صاحب المستدرک أنّه يروي عن الفيلسوف الأعظم الخواجة نصيرالدين[٣]، و قد عرفت أنّ ابن ميثم أخذ الحكمة من الخواجة.

٣. قطب‌الدين الشيرازي محمود بن مسعود المشهور بـ: «قطب‌الدين» الشيرازي. ولد بشيراز و كان أبوه طبيباً فيها، ثمّ قصد نصيرالدين الطوسي و قرأ عليه.[٤]

٤. ركن‌الدين الأسترآبادي، حسن بن محمّد بن شرفشاه الحسيني الأسترآبادي، تتلمذ على الخواجة في مراغة، و لازمه في سفره إلى بغداد، و ارتحل بعد موت الخواجة إلى الموصل و توطّن فيها و توفّي بها.

---

١. مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٢٦-٢٧؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٣-١٤.

٢. مختلف الشيعة، ٧٣٤.

٣. مستدرک الوسائل ٣: ٤٦٢.

٤. الأعلام ٧: ١٨٧.

٥. ابن الفوطي، كمال‌الدين عبدالرزّاق بن أحمد بن محمّد الصابوني المعروف بـ ابن الفوطي. قرأ على الطوسي الحكمة و الآداب، و باشر خزانة المرصد بمراغة زهاء عشرة أعوام[1]، من تأليفاته: الحوادث الجامعة و مجمع الآداب في معجم الأسماء و الألقاب.

٦. الحمويني، عرّفه صاحب الذريعة باسم صدرالدين إبراهيم بن سعدالدين، صاحب كتاب «فرائد السمطين في فضائل المرتضى و البتول و الحسنين ﷺ»[2]، و عرّفه خيرالدين الزركلي باسم إبراهيم بن محمّد المؤيد أبي‌بكر بن حمويه الجويني، و قال: له فرائد السمطين.[3]

٧. نورالدين أبوبكر بن عليّ الشيرازي.[4]

ز) آثاره

ألّف في مختلف العلوم من الأدب و الفقه و التفسير و الكلام و الأخلاق و الحكمة و الطبّ و الرياضيات و غيرها ما ينوف على مأتي كتاب و رسالة و مقالة و فائدة. و إليك أسماء بعضها:

في الرياضيات: تحرير أقليدس، الرسالة الشافية عن الشكّ في الخطوط المتوازية، تحرير المجسطي.

في الأخلاق: ديباجة الأخلاق الناصرية، خاتمة الأخلاق الناصرية، أوصاف الأشراف، ترجمة الأخلاق الناصرية.

في التفسير: تفسير سورة الإخلاص و المعوّذتين، تفسير سورة العصر.

في التاريخ: واقعة بغداد.

---

١. شذرات الذهب ٦: ٦٠؛ الأعلام ٣: ٣٤٩.

٢. الذريعة ١٦: ١٣٦.

٣. الأعلام ١: ٦٣.

٤. سرگذشت وعقايد فلسفى خواجه، ص ٤٥؛ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٢٧؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٤-١٥.

في الفقه: جواهر الفرائض، و يطلق عليه «الفرائض النصيرية».

في الفلك: الصبح الكاذب، التذكرة.

في الطبّ: تعليقة على قانون ابن سينا.

في المنطق: أساس الاقتباس، تجريد المنطق.

في الفلسفة و الحكمة: شرح الإشارات، رسالة في العلم الاكتسابي، الرسالة النصيرية، رسالة في إثبات الجوهر المفارق، إثبات العقل الفعّال، بقاء النفس بعد دثور البدن.

في علم الكلام: تجريد العقائد، قواعد العقائد، الفصول النصيرية، تلخيص المحصّل، مصارع المصارع، رسالة في الجبر و الاختيار، رسالة السير و السلوك، معرفة النفس، رسالة في العصمة، رسالة في أصول‌الدين، رسالة في الإمامة.[١]

ح) وفاته و مدفنه

أصيب المحقق الطوسي في بغداد بمرض الزحار (داء عضال) و كان يحزّ في نفسه أنّ الزيج الإيلخاني الذي تعب على استخراجه هو و أصحابه طوال سنوات، لم يسلم من بعض الأخطاء. فأوصى إلى ابنه صدرالدين عليّ أن يعمل بالتعاون مع قطب‌الدين الشيرازي على إصلاح الزيج، و لمّا ثقل به المرض و علم أنّ نهاية حياته قد قربت استشار بعض أصحابه في أمر التجهيز و الدفن، فأشير عليه بأن ينقل إلى النجف الأشرف ليدفن بجوار مرقد أميرالمؤمنين علي بن أبي‌طالب عليه‌السلام، فقال: إنّي لأستحيي من وجه سيدي الإمام الهمام موسى بن جعفر عليه‌السلام أن آمر بنقل جسدي من أرضه المقدسة إلى موضع آخر.

---

١. الأعلام ٧: ٢٥٧-٢٥٨؛ فلاسفة الشيعة، ص ٤٧٨ و٤٩٣-٥٠٢؛ أعيان الشيعة ٤٦: ١٦-١٨؛ نصير الدين الطوسي حياته و فلسفته، ص ٧٩-١٨٢؛ نصير الدين الطوسي مؤسّس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ص ٩٩-١٢٥؛ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٧-٧٠؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٥-١٦.

توفّي المحقّق الطوسي في آخر نهار يوم الغدير سنة اثنتين و سبعين و ستّمائة (٦٧٢هـ)، و كانت مدّة عمره خمساً و سبعين سنة و سبعة أشهر و سبعة أيام. و قد شيّع جثمانه في موكب كبير اقترن بإجلال و احترام و تعظيم، و شارك في تشييعه صاحب الديوان و الرجالات البارزة، و دفن في مشهد مولانا الكاظم عليه السلام. قال المحدّث النوريّ: من الاتّفاقات الحسنة أنّهم لمّا احتفروا الأرض لدفنه فيها وجدوا قبراً مرتّباً مصنوعاً لأجل دفن الناصر العباسي، و لم يوفّق الناصر للدفن فيه، و دفنوه في الرصافة، فوجدوا تاريخ إتمامه المنقوش في أحد أحجار القبر موافقا ليوم تولّد المحقّق.[1]

و ممّا يذكر أنّه أوصى أن ينقش على قبره هذه الآية الكريمة: ﴿وَ كَلْبُهُمْ باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾ (الكهف: ١٨)، و ذلك تعظيما لآل بيت الرسول صلى الله عليه و آله الذين يدفن إلى جوارهم، و إجلالاً لمقامهم الشريف.[2]

ت) أولاده

خلّف أولاداً ثلاثة:

١- صدرالدين علي، الذي قام مقام أبيه بعد وفاته، و كان رئيساً لمرصد مراغة، و تولّى الأوقاف إلى سنة ٦٨٧ق.

٢- أصيل‌الدين أبو محمّد حسن، كان عالماً أديباً ماهراً في أمر الديوان، و كان مفزعاً و ملجأً للعلماء، و كان جمع كثير في خدمته، توفي سنة ٧١٤هـ أو ٧١٥هـ و دفن في الروضة الكاظمية المشرفة.

٣- أبو القاسم فخرالدين أحمد، كان فاضلاً شاعراً و متضلّعاً في علم الهندسة، تولّى الأوقاف

---

١. مستدرك الوسائل ٣: ٤٦٥.

٢. مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٥؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٥-١٦.

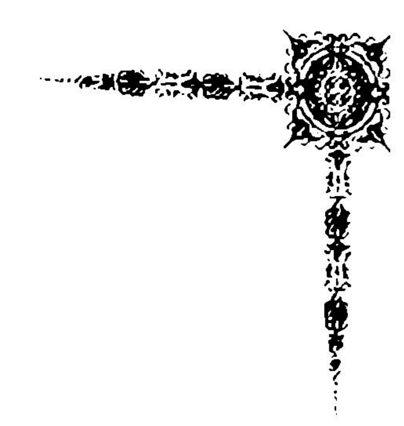
من جانب غازان خان سنة ٦٨٣ هـ توفي سنة ٧٢٩هـ[١]

و إليک بعض مصادر ترجمة المحقّق الطوسي:

١. الفوائد الرضوية؛ ٢. مجالس المؤمنين؛ ٣. خواجه نصيرالدين طوسي؛ ٤. روضات الجنات؛ ٥. قصص العلماء؛ ٦. جامع التواريخ؛ ٧. تاريخ مغول؛ ٨ سرگذشت و عقايد فلسفي خواجه نصيرالدين طوسي؛ ٩. فوات الوفيات؛ ١٠. مفاخر اسلام؛ ١١. الأعلام للزركلي، ج ٧؛ ١٢. فلاسفة الشيعة؛ ١٣. أعيان الشيعة، ج ٤٦؛ ١٤. نصيرالدين الطوسي: حياته و فلسفته؛ ١٥. نصيرالدين الطوسي: مؤسّس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي؛ ١٦. طبقات أعلام الشيعة القرن السابع؛ ١٧. خداوند دانش وسياست؛ ١٨. الذريعة، ج ١.

---

١. سرگذشت وعقايد فلسفى خواجه، ص ٧٩-٨٠؛ مقدمة تجريد الاعتقاد، ص ٣٦؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٧.

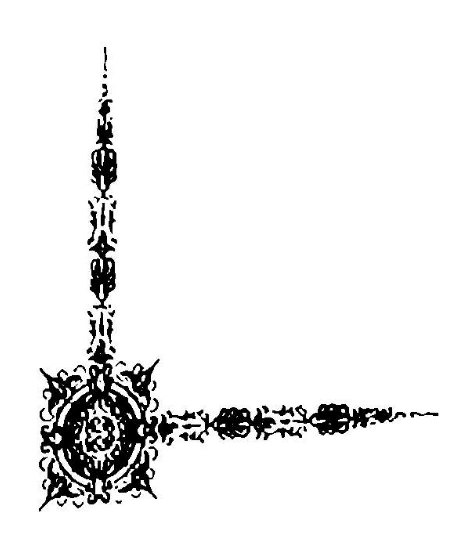


مع الفاضل القوشجي

حياة القوشجي العلمية

الحالة السياسية والثقافية في عصر الفاضل القوشجي

مكانة القوشجي العلمية في علم الكلام



الفاضل القوشجي

أ) حياة القوشجي العلمية

١. حياته

علاءالدين عليّ بن محمد السمرقندي الأصل ثـمّ الرومـي الحنفـي، الشـهير بالقوشـجي (٨٠٨- ٨٧٩هـ).[١] فلكي رياضي، من فقهاء الحنفية و متكلّمي الأشاعرة، أصله من سـمرقند، كـان أبـوه مـن خدّام الأمير ألُغبک ملک ماوراء النهر، يحفظ له البزاة، و معنى القوشجي في لغتهم: حافظ البازي.

كان مجدّاً في تحصيل العلوم و قد حصل في حداثة سنّه غالب العلوم[٢]، و كان يكتب بالعربية و الفارسية. قرأ علم الهيئة و العلوم الرياضية على قاضي زاده الرومي و الأمير ألُغبک بن شاهرخ بـن أمير تيمور، ملک ماوراء النهر و كان ماهراً في العلوم الرياضية[٣]، ثمّ ذهب مختفياً إلى بـلاد كرمـان فقرأ على علمائها، و غاب عن ألُغبک سنين عديدة و لم يدر خبره، ثمّ عـاد إلـى سـمرقند و دخـل إلى خدمته، و اعتذر عن غيبته، فقبل عذره، و قال: بأي شئ أو بأي هدية جئت إلـيّ؟ قـال: برسـالة حللتُ فيها أشكال القمر، قال الأمير: هات بها أنظر في أيّ موضع أخطـأت، فـأتى بالرسـالة، فقرأهـا قائماً على قدميه، فأعجب بها ألُغبک، و ولاه موضع الرصـد الـذي كـان صـرف فيـه مـالاً عظيمـاً، فأكمله القوشجي.[٤] و زمن إقامته في بلاد كرمان صنّف شرح التجريد للطوسي بطلب مـن السـلطان

---

١. هدية العارفين ١: ٧٣٦.

٢. الكنى والألقاب ٣: ٩٤.

٣. الأعلام ٥: ٩.

٤. معجم المطبوعات ٢: ١٥٣٠.

أبي سعيد بن السلطان محمد خدابنده.[1]

و لمّا مات ألغ‌بک قصد الحجّ، فجاء إلى تبريز، فأكرمه سلطانها الأمير حسن الطويل (٨٧٣-٨٨٢هـ) و أرسله في سفارة إلى السلطان محمد خان- سلطان بلاد الروم (٨٥٥- ٨٨٦هـ)- ليصلح بينهما، فاستبقاه محمد خان عنده، فألّفله رسالة في الحساب سمّاها المحمّدية، و رسالة في علم الهيئة سمّاها الفتحية، فأعطاه محمد خان مدرسة أياصوفية، و عيّن له كلّ يوم مائتي درهم، و عيّن لكلّ من أولاده و توابعه منصباً، فأقام بالآستانة، و توفي بمدينة قسطنطينية سنة ٨٧٩هـ و دفن بجوار أبي أيوب الأنصاري.[2]

و إليك أهمّ مصادر ترجمة القوشجي:

١. الأعلام للزركلي، ج ٥؛

٢. البدرالطالع، ج ١؛

٣. الفوائدالبهية ٢١٤، و في الهامش (١٩٢و ١٤٥)؛

٤. كشف الظنون؛

٥. هدية العارفين، ج ١؛

٦. معجم المطبوعات، ص ١٥٣٠؛

٧. الشقائق النعمانية، ج ١؛

٨. آداب اللغة العربية، ج ٣؛

٩. شذرات الذهب، ج ٧ (و هو فيه: علي بن محمود ابن محمد بن مسعود)؛

١٠. مفتاح السعادة، ج ١؛

١١. معجم المؤلفين، ج ٧؛

١٢. ريحانة الأدب، ج ٣؛

---

١. الذريعة ٣: ٣٥٢ و١٣: ١٣٨؛ كشف الحجب والأستار، ص ١٩٧؛ الأعلام ٥: ٩؛ كشف الظنون ١: ٣٤٦.

٢. الأعلام ٥: ٩؛ معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠.

١٣. هدية الأحباب؛

١٤. لغات تاريخية و جغرافية احمد رفعت، ج ٥؛

١٥. قاموس الأعلام، ج ٤.

٢. مصنّفات القوشجي

١. شرحه للتجريد، المعروف بـ: «الشرح الجديد»؛

٢. الرسالة المحمدية [في علم الحساب]، سمّاها باسم السلطان محمد خان[١]؛

٣. الرسالة الفتحية [في علم الهيئة]، سماها بذلك لمصادفتها فتح السلطان محمد خان عراق العجم[٢]؛

٤. جواهر التفسير للزهراوين [سورة البقرة و آل عمران]؛

٥. مسرّة القلوب في دفع الكروب [في علم الهيئة]؛

٦. رسالة في موضوعات العلوم[٣]؛

٧. عنقود الزواهر [العنقود الزاهر] في نظم الجواهر [في التصريف][٤]؛

٨. حاشية على شرح أبي الليث السمرقندي لرسالة العضدية [في علم الوضع][٥]؛

٩. تاريخ (فارسي)؛

١٠. رسالة في الجمعة؛

١١. رسالة في حلّ أشكال القمر؛

١٢. رسالة في الهيئة [فارسي]؛

---

١. هدية العارفين ١: ١٧٣٦؛ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧؛ الكنى والألقاب ٣: ٩٤.

٢. هدية العارفين ١: ١٧٣٦؛ الكنى والألقاب ٣: ٩٤.

٣. هديةالعارفين ١: ١٧٣٦؛ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

٤. هديةالعارفين؛ معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠؛ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

٥. معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠؛ معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

١٣. سلّم السماء، شرح زيج ألغبك؛

١٤. شرح الشافية [في التصريف، فارسي]؛

١٥. شرح الكافية لابن الحاجب[1]؛

١٦. حاشية على أوائل شرح الكشّاف للتفتازاني[2]؛

١٧. حاشية على الحاشية الجديدة على عصام الفريدة[3]؛

و قد جمع عشرين متناً في مجلدة واحدة، كل متن من علم، و سمّاه «محبوب الحمائل في كشف المسائل»، و كان بعض غلمانه يحمله و لا يفارقه أبداً، و كان ينظر فيه كل وقت.[4]

٣. الزوايا المبهمة و الخفيّة في حياة القوشجي

ما ذكرنا من حياة القوشجي يمثّل عصارة لجميع الأبحاث التي استقيناها من المصادر المختلفة التي تمكنّا من العثور عليها. و كما هو ملاحظ، هناك زوايا مبهمة و خفيّة في حياته و وجود الكثير من الأسئلة التي من غير السهل الإجابة الشافية عنها، من قبيل:

١. إذا استثنينا القاضي زاده رومي و ألغبك- اللذين تتلمذ عليهما في علم الهيئة و الرياضيات- مَن هم سائر أساتذته في العلوم الأخرى و الفنون المختلفة؟

٢. هل كان القوشجي يعقد حلقات للدرس؟ و على فرض إقامتها، مَن هم أبرز تلامذته الذين تربّوا على يديه و نهلوا منه؟

٣. لماذا غادر سرّاً إلى كرمان من دون أن يخبر أستاذه ألغبك؟ هل كان ذلك منطلقاً من مكانة تلك الديار العلمية؟ أو القضية تعود إلى الجانب الأمني و الرفاهي؟ أو غير ذلك؟

٤. لماذا طلب منه السلطان أبوسعيد أن يكتب شرحاً لكتاب تجريد الاعتقاد؟ أ لكون الشرح

---

١. هدية العارفين ١: ٧٣٦.

٢. معجم المؤلفين ٧: ٢٢٧.

٣. معجم المطبوعات العربية ٢: ١٥٣٠.

٤. الكنى والألقاب ٣: ٩٤؛ هدية العارفين ١: ٧٣٦.

القديم لا يفي بالغرض في الوسط العلمي لأهل السنّة في حينه؟ أم ماذا؟

٥. ما هي الآثار التي تركها كتاب تجريد الاعتقاد للخواجة نصيرالدين الطوسي في أوساط أهل السنّة حتى اقتضى الأمر تدوين كلّ هذه الشروح عليه؟ و أسئلة أخرى.....

ب) الحالة السياسية و الثقافية في عصر الفاضل القوشجي

عاصر الفاضل القوشجي الحكومة التيمورية. و هذه الأسرة- التي اشتهرت باسم مؤسّسها الأمير تيمور- حكمت ما يقارن ١٥٠عاماً (من النصف الثاني من القرن الثامن إلى بدايات القرن العاشر) حيث امتدّ نفوذها في منطقة ماوراء النهر، إيران، أفغانستان، و العراق و الشام. و قد حافظت الدولة التيمورية على اتّحادها و تماسك قواها- تقريباً- إلى نهاية حكم شاهرخ و وفاته عام ٨٥٠ هجري، و بعده دبّ الاختلاف و الفرقة في جسد الدولة. و كان الأمير تيمور مؤسّس الدولة في أوائل حياته السياسية حاكماً على مدينة كش المعروفة بـ«شهر سبز» فقط بالقرب من سمرقند، و لكنّه تمكّن من توسيع حكمه و مدّ نفوذه منذ بدايات العام ٧٧١ قمرية ليمتدّ و خلال أعوام قلائل إلى بقعة واسعة من العالم. و كذلك هيمن فرع من الأسرة التيمورية على الهند برئاسة ظهيرالدين محمد بابر منذ العام ٩٣٢ قمري، حيث تمكّن من إحكام سيطرته لفترة طويلة، و عرفت حكومته باسم التيمورية أو الگوركانية الهندية، و التي أطلق عليها الهنود اسم «مُغل».

توفّي تيمور في ١٤ أو١٧ أو ١٨ من شهر شعبان عام ٨٠٧ قمرية أثناء قيادته لجيوشه باتّجاه الصين عن عمرٍ ناهز ٧١ عاماً قضى منها ٣٦ عاماً في السلطة كحاكم للدولة، و نقلت جثمانه إلى مدينة سمرقند حيث دفن هناك.

مابعد الفترة التيمورية

تَرَك تيمور وَلَدين، هما: ميرانشاه، و كان الرجل مصاباً بأمراض نفسية تمنع من تأهّله لإدارة الدولة، و كان مبغوضاً من قبل والده تيمور؛ و الآخر شاهرخ الذي كان جديراً بالحكم، إلاّ أنّ

تيمور اختار حفيده خليل سلطان، كخليفة له في الحكم لما يكنه له من وُدّ و محبّة، لكنّ الرجل لم يكن على مستوى من الكفاءة لإدارة الدولة، فلم يتمكّن من فرض نفسه على الواقع السياسي و الصراع القائم على السلطة بين الأمراء، حيث انتهى الأمر في نهاية المطاف بعزله عن السلطة و تثبيت حكومة السلطان شاهرخ عام ۸۰۸ قمرية.[١]

عصر حكومة شاهرخ

يمكن وصف المرحلة التي حكم بها السلطان شاهرخ بمرحلة الاستقرار و الهدوء النسبي التي أعقبت مغامرات الأمير تيمور المتواصلة و حروبه المثيرة للدهشة، حيث منح شاهرخ الأولوية للفنّ و الجمال و الموسيقا و العمران، حتى جعل من قصره و بلاطه ملاذاً للنوابغ، كالأستاذ عبدالرزّاق المراغي و الأستاذ يوسف أندكاني، و الأوّل من الأساتذة المبرّزين في فنّ الموسيقا، و الثاني من روّاد الغزل في القرن التاسع الهجريّ.[٢]

و قد بذل السلطان شاهرخ خلال فترة حكمه التي امتدّت أربعين عاماً، جهوداً كبيرة في تقوية الدين و ترويج الشريعة المحمّدية و تنظيم السادة و طلّاب العلوم الدينية و توقير العلماء و إعزاز المشايخ[٣]، كذلك تمكّن من تشييد الكثير من المدارس و المساجد و الخانقاهات. و كانت المدرسة التي شيّدها في هرات لا نظير لها في العظمة و السعة و الجمال المعماري و الزخرفة، حيث كانت الأولى في سلّم الأبنية التي شيّدها التيموريون في سمرقند.[٤]

وقد اشتهر جلالة و أبهة البلاط الشاهرخي و ذاع صيته في الآفاق، فشدّ الرحال إليه العلماء و أصحاب الفنون. و من هنا نالت مدينة هرات في ظلّ الحماية المتواصلة و الدعم المستمرّ للعلماء

---

١. انظر: مجالس النفائس، ص ۱۱۷-۱۲۵، ۱۷۰-۲۱۲؛ زندگی شگفت آور تیمور، ص ۲٤۰؛ تاریخ حبیب السیر ۳: ٥٤۱؛ جامع التواريخ ۱: ۲۰۱.

٢. انظر: تاریخ سیاسی اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس، ص ٥۱.

٣. لب التواريخ، ص ۳۱۰؛ تاریخ حبیب السیر ۳: ٥٥۳.

٤. معماری ایران، ص ۱۹۷.

درجة رفيعة من السموّ و الرقيّ العمليّ و المَعرفي، حتّى أضحت في خلال القرن التاسع الهجريّ من كبريات المدن في آسيا الوسطى.[١]

أبناء شاهرخ

١. كان لشاهرخ ولد يسمّى بايسنقر ميرزا، اتّصف بولعه و حبّه للأدب و الفنّ. و قد ظهرت عليه في ريعان شبابه آثار النبوغ و الكفاءة في الإدارة فكان عضداً لأبيه في تدبير الأمور السياسية و الحروب و دفع المتطاولين بالإضافة إلى تنظيم المملكة و الديوان، و كان مشاوراً أميناً لأبيه في تمشية أمور البلاد، و لكنّ الطابع الذي غلب على شخصيته الشوق الكبير و الحبّ العميق للعلم و الأدب و سائر الفنون الجميلة[٢]، حتّى أنّه أوعز في عام ٨٢٩ هجرية بجمع الشاهنامة للفردوسي، و كَتَبَ مقدّمة لها، و تعدّ تلك النسخة من الشاهنامة مصدراً لكلّ من جاء بعده من الباحثين في هذا المجال[٣]، كما قام بتكليف فريق من الخطّاطين و المذهّبين يضمّ أربعين شخصية بقيادة مولانا جعفر التبريزي في العمل بصورة متواصلة و حثيثة في مكتبته لتحرير و تذهيب و تصوير الكتب الموجودة فيها[٤].

٢. الابن الثاني لشاهرخ، و هو أُلُغ‌بك الذي خلف والده في الحكم (٧٩٥- ٨٥٣ هجرية)، و كان الرجل متخصّصاً بعلم الفلك و الرياضيات و من أهل العلم و الأدب[٥]. ولد أُلُغ‌بك في مدينة سلطانية الواقعة في الشمال الغربي من إيران، أمّه السيد گوهرشاد آغا- بنت أحد من الأمراء الإيرانيين- التي شيّدت بعض الأبنية في إيران، منها مسجد گوهرشاد في مدينة مشهد المقدسة.

---

١. تاريخ ايران ٢: ٢١١.

٢. تاريخ ايران ٢: ٢١١.

٣. تاريخ فرهنگ ايران، ص ٢٠٠؛ شعر فارسى در عهد شاهرخ، ص ٥٢.

٤. مجله هنر ومردم، شماره ١٧٥، ارديبهشت ١٣٥٦، «سندى مربوط به فعاليتهاى هنرى دوره تيموريان در كتابخانه باسينقرى هرات»، ص ٤٤.

٥. اطلس خط، ص ٣٢٣.

قاد شاهرخ عام ٨١١ هجرية جيشاً جرّاراً باتّجاه ماوراء النهر تمكّن خلالها من قتل الحاكم هناك «خدايداد»، و أجار خليل سلطان ابن ميرانشاه و حفيد تيمور، ثمّ أرسله إلى الريّ و نصب ابنه ألُغبك حاكما على سمرقند[1]. استقرار حكومة شاهرخ و ابنه ألُغبك على بلاد ماوراء النهر و سمرقند يعتبر بداية دورة الثمان و الثلاثين سنة من الاستقرار و الهدوء النسبي، و بالرغم من بعض المناوشات مع المغول (أبناء جنكيز خان)، إلاّ أنّها لم تتمكّن من سلب الاستقرار و الهدوء الذي تعيشه الدولة.

قضى ألُغبك أكثر أوقاته في سمرقند، و كان يحلّ أحياناً كضيف في بلاط أبيه، و لم يشاركه في أمور السلطنة. و شيّد المرصد الكبير المعروف بمرصد ألُغبك عام ٨٤١ هجرية، و تمكّن بمساعدة العلماء في عصره، كغياث‌الدين جمشيد و معين‌الدين الكاشاني و علاء‌الدين القوشجي و بجهود أستاذه القاضي زاده الرومي، من تدوين أدقّ زيج في عصره يشتمل على أفضل جداول الرصد و المثلّثات، و عرف بالزيج السلطاني. كذلك قام بتشييد مدرسة للعلوم و الفنون دعا إليها أفضل الأساتذة للتدريس فيها. و تكشف الرسائل و المذكّرات التي أرسلها الكاشاني لأبيه في كاشان عن مستوى رفيع من الفهم و العلم الذي تحلّى به ألُغبك.

و كان ألُغبك قد استدعى من شتّى بقاع البلاد علماء الرياضيات و الهندسة و الهيئة و النجوم و الإلهيات، بالإضافة إلى الفنّانين من الخطّاطين و الشعراء، و كذلك المتصوّفة و العرفاء، و جلبهم إلى البلاط في سمرقند، فأخذ منهم الفقه و الأصول و المعاني و اللغة و الرياضيات و النجوم، و تمكّن من حفظ القرآن خلال ستّة أشهر، بالإضافة إلى حفظه للكثير من الشعر، و كشف عن مكانته الأدبية و شاعريته. و لمّا كان شديد الولع بعلم النجوم و الهيئة من هنا تتلمذ في هذا المضمار على يد «القاضي زاده الرومي».[2]

وفاة شاهرخ و بداية حكومة ألُغبك (٨٥٠- ٨٥٣هـ)

---

١. تذكرة الشعراء، ص ٣٥٤-٣٥٦.

٢. زندگينامه رياضيدانان دوره اسلامي از سده سوم تا سده يازدهم هجرى، ص ٣٤٢.

توفّي شاهرخ عام ٨٥٠هـ في مدينة الري، و نقلت جنازته إلى هرات أوّلاً، و منها إلى سمرقند، فدفن إلى جنب تيمور[1]. و بموت شاهرخ انتهت مرحلة هدوء و استقرار ألغبک أيضاً، و بدأ الصراع بين ألغبک الذي يعدّ أكبر أولاد شاهرخ و الوحيد الذي بقي على قيد الحياة بعد وفاة أبيه[2]، و بين أبنائه من جهة، و بينه و بين أبناء إخوته، من جهة أخرى.

و قاد- في إحدى المرّات- جيشاً نحو مدينة هرات، فالتحق به ولده عبداللطيف في مدينة مشهد، و مِن مشهد تحرّك نحو هرات، فاشتبک هناک مع المتمرّدين على حكمه، و دارت بينهما معركة انجرّت إلى الكثير من النهب و الغارة و القتل. فترک هرات تحت حكم ولده عبداللطيف متوجّهاً صوب ماوراء النهر.

و قد أبدى عبداللطيف بسالة كبيرة في هرات، لكنه في نهاية المطاف تسلّل ليلاً من مدينة هرات نحو ماوراء النهر، الأمر الذي أزعج ألغبک، فوهب ما منحه لولده عبداللطيف لولده الآخر عبدالعزيز الذي كان يكنّ له الكثير من الودّ، و نصب عبداللطيف حاكماً على مدينة بلخ، الأمر الذي أثار حفيظة عبداللطيف و أثار في نفسه الحقد و البغض لأخيه، و على أثرها اندلع في مدينة بلخ معركة بين الأب و الابن انتهت بعد مدّة، و عاد ألغبک إلى سمرقند فتبعه ولده عبداللطيف حتى مدينة الشاهرخية، حيث دارت بينهما معركة كان النصر حليفه فيها، فقتل أخوه عبدالعزيز على مرأى من أعين أبيه، و على أثر هذه الحادثة التحق بعض القواد بعبداللطيف متنكرين لألغبک.

فلما أحسّ ألغبک بضعفه طلب من ابنه السماح له بالسفر فأذن له، لكنّه في الوقت نفسه أرسل من اعترض طريقه و قتله (٨٥٣هـ)، و بهذا انتهت حكومة ألغبک القصيرة جداً. و لم يتمكن عبداللطيف هو الآخر من الحكم بعد أبيه إلاّ عدّة أشهر انتهت بقتله أيضا.[3]

العلم و الحالة الثقافية في العصر التيموري

---

١. تاريخ حبيب السير، ٣: ٥٨٧-٦٣٦؛ زندگی شگفت آور تيمور، ص ٢٨٧، ٢٩٤.

٢. توفّي جميع إخوته في حياة أبيهم شاهرخ.

٣. تاريخ روضة الصفا ٦: ٧٦٢.

كان تيمور و خلفاؤه- و بشهادة الكثير من المؤرّخين- من محبّي العلم و مروّجي الآداب. كانوا يأنسون بمجالس العلماء و الحكماء و أرباب الصنائع و المعارف، و كانوا يغدقون عليهم بسخاء تام. و بذل تيمور كلّ جهده في حماية العلماء و الفضلاء، و كان في كثير من الأحيان ينتفع بآرائهم و أفكارهم، بل كان يستشير البعض منهم قبل التوجّه لفتح المدن التي يريد فتحها، كذلك قام بتشييد الكثير من المدارس و المساجد للعلماء الذين جلبهم إلى سمرقند، منها مسجد جامع سمرقند[1].

و كان إهتمام رجال العلوم العقلية، و من أبرزهم المير سيد شريف الجرجاني و جلال الدين محمد الدوّاني، منصباً على تدوين الحواشي و التعليقات و التلخيص لمصنّفات ابن سينا و شرح الفخر الرازي و الخواجة نصير الدين الطوسي لمصنّفات ابن سينا[2].

و في الغالب كانوا يعتمدون اللغة الفارسية دون العربية، و هذا يعود لأحد سببين، الأول: انتشار الميل الكبير نحو الكتابة باللغة الفارسية في عدّة دوائر كالدولة العثمانية، و الثاني: احتمال عجز هؤلاء العلماء من تدوين المصنّفات العقلية باللغة العربية[3].

و من المصنّفات و الآثار الفلسفية التي تعود لتلك الدورة، هي: شرح فارسي لكتاب «الكبرى» لمصنّفه مير سيد شريف الجرجاني، و الشرح لعصام الدين إبراهيم الأسفرايني، شرح فارسي لكتاب «الشمسية» لنجم الدين ديران، و الشرح لعلاء الدين علي بن محمد، و حاشية فارسية على شرح قطب الدين الشيرازي[4]. هذا بالإضافة إلى المصنّفات الأخرى في مجال العلوم الشرعية (مثل: «جواهر التفسير» للواعظ الكاشفي، و «الأربعين» للجامي)؛ و الموسيقا (مثل: «جامع الألحان»، «مقاصد الألحان»، «زبدة الأدوار» و «كنز الألحان» لعبدالقادر المراغي)؛ و تراجم الشعراء و الوزراء

---

١. منتخب التواريخ، ٢٨٠؛ زندگی شگفت آور تیمور، ص ٢٩؛ تزوكات تيموري، ص ٢١٠.

٢. تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٤، ٩٨، ١٠٢.

٣. انظر: تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٤-٩٥.

٤. تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٩٨، ١٠١-١٠٢؛ وانظر أيضاً: تاريخ نظم ونث ايران ١: ٢٦٣، ٢٧٣.

و العرفاء (مثل: «بهارستان» للجامي، «تذكرة الشعراء» لدولتشاه السمرقندي و «آثار الوزراء» لسيف الدين العقيلي)؛ و القصص (مثل: «داراب نامه» لليغمي و «تحرير بلوهر و بوذاسف» لنظام الدين الشامي)؛ و الترجمة من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية (مثل ترجمة نجم الدين الطارمي كتاب «الكامل في التاريخ» لابن أثير)؛ و من التركية إلى الفارسية (مثل ترجمة سلطان محمد الفخري كتاب «مجالس النفائس» لأميرعليشير النوايي).[1]

مذهب الحكّام التيموريين

كلّ الحكّام و الملوك التيموريين من أتباع المدرسة السنّية و خاصّة «أبوسعيد» الذي كان يصرّ على ذلك، إلاّ السلطان حسين بايقرا الذي كان ذا ميول شيعية؛ لكنّهم في الوقت نفسه و منهم تيمور نفسه، كانوا أصحاب نزعة صوفية، و كانت لهم علاقة راسخة مع مشايخ الصوفية. فقد برز في عصر أبي سعيد الخواجه أحمد أحرار النقشبندي و تمكّن من نيل الحظوة عنده و النفوذ لديه.

و في العصر التيموري حدث تحوّل كبير في الاتّجاه الصوفي، فمن جهةٍ تمكّن من النفوذ إلى البلاط الحاكم، و من جهةٍ أخرى استطاع نشر أفكاره في مساحة أوسع، و مدّ نفوذه في أكثر من موقع.

ثمّ إنّ التشيّع - الذي كان قد مدّ جذوره في الساحة الإيرانية منذ عصور قديمة - تمكّن هو الآخر من استغلال الحرّية العقائدية التي توفّرت في عصر المغول الأوائل، و باعتناق غازان خان للإسلام و التشيّع، و من بعده اعتناق خليفته السلطان محمد خدابنده «أولجايتو» للتشيّع و تبنّيه له بصورة رسمية، انتقل التشيّع إلى مرحلة جديدة.

و لمّا كان العصر التيموري يميل إلى التسامح في أمر المذاهب بسبب نزعتهم الصوفية من جهة، و من جهة أخرى أنّ جميع الاتّجاهات الصوفية ترى نفسها من محبّي الإمام علي عليه السلام و أبنائه

١. جامي، ص ١٨٢؛ تاريخ ادبى ايران از سعدى تا جامي ٣: ٥٣٦؛ تاريخ نظم ونثر در ايران ١: ٢٥٥- ٢٥٦؛ تاريخ ادبيات در ايران ٤: ٨٨-٨٩

و محسوبة على مدرسته كما يدّعون، من هنا تمكّن المذهب الشيعي من التمدّد و الانتشار أكثر ممّا انجرّ في نهاية المطاف إلى قيام الحكومة الصفوية الشيعية في إيران. إلاّ إذا استثنينا عصر تيمور الذي ظهرت فيه فرقة إفراطية (راديكالية) منشعبة من التشيّع تحت اسم الحروفية- و الظاهر أنّها اتّجاه خرافيّ- حيث قضى عليها تيمور و قتل الكثير من روّادها و علمائها و شرّد الباقين منهم، ثمّ تعرّض أتباع هذه الفرقة للإبادة في عصر السلطان شاهرخ، و ذلك عندما حاول أحد أتباعها مهاجمة السلطان، و على أثر ذلك ترك الشاعر المعروف في عصره شاهقاسم أنوار مدينة هرات بسبب اتّهامه بموالات الفرقة الحروفية.

و صارت الرسائل الفلسفية و الكلامية و المنطقية في العصر التيموري- قياساً إلى الأدوار السابقة- من الناحية الكمّية عدداً كثيراً، و أمّا من الناحية الكيفية فلم تكن تلك النتاجات تباري حتى النتاجات العقلية في القرن السابع الهجري و لم ترق إلى مستواها[1].

ج) مكانة القوشجي العلمية في علم الكلام

لم نعثر على ما يحكي عن أساتذة القوشجي و مدى تدرّسه في علم الكلام، كما لم ينقل إلينا عن حلقات درسه و تلامذته الذين تربّوا على يديه و نهلوا منه في هذا العلم. و لعلّ أكثر و أهمّ ما وصل إلينا هو ما ذكره نفسه في مقدمة شرحه للتجريد، حيث يقول:

«و إنّي بعد أن صرفتُ في الكشف عن حقائق هذا العلم شطراً من عمري، و وقفتُ على الفحص عن دقائقه قدراً من دهري، فما من كتاب في هذا العلم إلاّ تصفّحتُ سِنَه و شِيَنَه، و ما من صحيفة مزبورة في هذا الفنّ إلاّ تعرّفتُ غثّه و سمينه، أبت نفسي أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام، و يكون تلك الودائع في خفاء من الأفهام، فرأيتُ أن أشرحه شرحاً يذلّلُ صعابه، و يكشف عن وجوه خرائده نقابه، و يتضمّن ما فيه من غوامض أسراره، و يبيّن ما فيه من اللطائف

---

١. سبک شناسی ٣: ٢١٠.

التي وراء أستاره، و أضيف اليه فوائد إلتقطتُها من سائر الكتب و الدفاتر، و زوائد إستنبطتُها بفكري القاصر و خاطري الفاتر، فتصدّيتُ بما عَنَيتُ، و عمدتُ لِما قصدتُ، فحاز بحمدالله كما يحبّه الأوِدّاء، و يرتضيه الأحِبّاء و الأخِلّاء، شرحاً شارحاً للطائفه و حقائقه، كاشفاً للأستار عن وجوه نُكَتِه و دقائقه، لا مطوّلاً فيمِلّ إملالاً، و لا مختصراً فيخِلُّ إخلالاً، مع تقريرٍ لقواعده و تحريرٍ لمعاقده، و تفسيرٍ لمقاصده و تكثيرٍ لفوائده، و بسطٍ لموجزه و حلٍّ لملغزه، و تقييدٍ لمرسله و تفصيلٍ لمجمله[1].

و هذا يدلّ على أنّه صرف مدّةً من عمره في تحصيل علم الكلام، و درس كتباً كثيرة من أوّلها إلى آخرها، بحيث وجد نفسه مجتهداً في هذا العلم و قادراً على الاستنباط و الاجتهاد.

---

١. شرح التجريد، ٢-٣.



حول كتاب شرح التجريد للقوشجي

مكانة شرح القوشجي

حواشي العلماء على شرح القوشجي

النُسَخ الموجودة من شرح القوشجي

عملنا في تحقيق الكتاب



حول كتاب شرح التجريد للقوشجي

أ) مكانة شرح القوشجي

ما إن صدر الشرح المذكور حتّى حظي باهتمام المتكلّمين، و هذا ما تعكسه الشروح و الحواشي التي دوّنت على الكتاب. و كان من أبرز الشارحين: الملّا جلال الدوّاني (م ح ٩٠٢ إلى ٩٢٨هـ)، و السيد صدرالدين محمد الدشتكي الشيرازي (م ٩٠٣هـ). و لمّا كان القوشجي معاصراً للدوّاني و الدشتكي[١] كشف لنا ذلك أنّ الشرح نال شهرة في عصر صاحبه. و كان له- حسب تعبير الشهيد المطهري- دور فاعل في تاريخ الفلسفة الإلهية[٢].

ثمّ توالى الاهتمام بالشرح المذكور و دوّنت الكثير من الحواشي و التعليقات عليه، التي سنشير إليها لاحقاً.

فمن تلك الحواشي: حاشية شمس‌الدين محمد الخفري التي تمثّل محاكمة بين ما ورد في حواشي الملّا جلال الدوّاني و السيد صدرالدين محمد الدشتكي.

و منها: حاشية المقدّس الأردبيلي على قسم الإلهيات، التي كتبها من وجهة النظر الإمامية.

و تنقل لنا بعض النصوص التأريخية أنّ محمّد بن عبدالوهّاب (١١١٥- ١٢٠٦هـ) في الفترة القصيرة التي أمضاها في إصفهان، درس شرح القوشجي على يد الميرزا جان الأصفهاني- صاحب

---

١. توفّيا بعده بأكثر من عقدين من الزمن، وصنّفهما الشهيد المطهري في الطبقة الثامنة عشرة من طبقات الحكماء المسلمين.

٢. انظر: خدمات متقابل اسلام وايران، ص ٥٦١.

الحاشية على شرح القوشجي- الأمر الذي بعكس مشهورية الكتاب و رواجه في الأوساط العلمية آنذاك. قال مؤلّف كتاب لُمَع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهّاب: «...فـار من همـذان إلى إصفهان، و سكن المدرسة العبّاسية التي بناها شاه عبّاس الصفوي، و كان ذلك آخر عهد الصفوية و أوّل سلطنة نادر شاه. و طلب هناك علم الحكمة المشّائية على يد ميرزا جان الأصفهاني[1]- المحشّي على شرح التجريد- فقرأ عنده شرح ملّاعلي القوشجي للتجريد، ثمّ قرأ شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، ثمّ قرأ حكمة العين...»[2].

و إليك بعض تعابير أهل التراجم و الفهارس و العلماء عن شأن هذا الشرح:

١. قال صاحب كشف الظنون: «شرحه شرحاً لطيفاً ممزوجاً، لخّص فيه فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، و أضاف إليها نتائج فكره مع تحرير سهل»[3].

٢. قال مؤلّف الذريعة: «و قد كثرت الحواشي و التعليقات على هذين الشرحين- القديم و الجديد- و لاسيما ثانيهما، لمزيد اعتناء المحققين بهما، حتّى أنّ المحقّق المولى جلال‌الدين محمد الدوّاني كتب على الشرح الجديد حواشي ثلاثاً و السيد صدر الحكماء كتب حاشيتين، و جمعت الحواشي الخمس، و سمّيت بالطبقات الجلالية و الصدرية»[4].

٣. قال صاحب الكنى و الألقاب: «و شرحه للتجريد شرح لطيف في غاية اللطافة»[5].

٤. «و من تصانيفه: شرح تجريد العقائد، و يعدّ الأخير من أهمّ مؤلّفات القوشجي، و قد وقع

---

١. لم نجد محشّياً بهذا الاسم، وصاحب الحاشية على الشرح الجديد إنّما هو الميرزا جان الباغنوي، راجع: كتابشناسى تجريد الاعتقاد.

٢. لُمَع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب، ص ١٩؛ وانظر أيضاً: عزيز العظمة محمد بن عبدالوهاب، ص ١١٥.

٣. كشف الظنون ١: ٣٤٦.

٤. الذريعة ٣: ٣٥٢.

٥. الكنى والألقاب ٣: ٩٤.

هذا الكتاب مورداً لمزيد اعتناء المحقّقين به، حتى أنّ جلال الدين الدوّاني كتب عليه ثلاث حواش و السيد صدر الحكماء كتب عليه حاشيتين، و قد ذكر العلّامة الطهراني أكثر من عشرين حاشية على هذا الشرح ... فهذا الكتاب- أعني: شرح تجريد العقائد- يعدّ من أحسن معارك الآراء بين كلام الشيعة و أهل السنة، فإنّ كتاب التجريد يشتمل على عقائد الإمامية الحقّة مع البرهان و الاستدلال، مجانباً العصبية و الجدال، و أراد القوشجي أن يجيب عن أدلّة الشيعة و الدفاع عن مذهبه»[1].

ب) حواشي العلماء على شرح القوشجي

استقرء مؤلف «كتابشناسى تجريد الاعتقاد» ١٨٥ حاشية على شرح التجريد، أربع وخمسون (٥٤) منها على شرح التجريد نفسه، و الباقي يكون حواشي على الحواشي المشهورة و المهمّة.

و إليك بعض الحواشي المشهورة على شرح التجريد:

١. ثلاث حواشي لمولى جلال‌الدين الدوّاني، المشتهر بـ: «الحاشية القديمة»، «الحاشية الجديدة»، و «الحاشية الأجدّ». و صُنّف أكثر من ثلاثة و عشرين (٢٣) حاشية على الحاشية القديمة.

٢. حاشيتان للسيد صدرالدين محمد الدشتكي الشيرازي (م ٩٠٣هـ)، المشتهر بـ: «الحاشية القديمة» و «الحاشية الجديدة».

٣. حاشية لغياث‌الدين منصور الدشتكي (م ٩٤٨هـ) ابن السيد صدرالدين الدشتكي.

٤. حاشية لشمس‌الدين محمد بن أحمد الخفري (م ٩٥٧هـ). و صُنّف أكثر من أربعة وعشرين (٢٤) حاشية على حاشية الخفري.

٥. حاشية لأغا جمال الخوانساري على حاشية الخفري. و صُنّف أكثر من سبعة حاشية على حاشية الخوانساري.

---

١. الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، ص ٢٢.

ج) النُسَخ الموجودة من شرح القوشجي

و من حسن الحظ أنّ عدداً كبيراً من نسخ شرح القوشجي لم تطالها عوادي الزمان، حيث تتبعها صاحب «كتابشناسي تجريد الاعتقاد» في الكتب و التراجم و فهارس المكتبات الكبرى، و سائر المراكز العلمية، فرصد منها ٦٧ نسخة خطّية و خمس نسخ مطبوعة.

النُسَخ المخطوطة

نشير هنا إلى النُسَخ الخطّية و المكتبات و المراكز العلمية التي حازت هذه النُسَخ:

١. مكتبة آية الله المرعشي النجفي: سبع نسخ.

٢. مكتبة الآستانة الرضوية المقدّسة: سبع و عشرون نسخة.

٣. مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران: سبع نسخ.

٤. مكتبة مدرسة آية الله الگلپايگاني: نسختان.

٥. مكتبة مسجد گوهرشاد في مشهد: ثلاث عشرة نسخة.

٦. مكتبة النمازي في بلدة خوي: ثلاث نسخ.

٧. مكتبة كلية الأدبيات لجامعة طهران: نسختان.

النُسَخ المطبوعة

١. نسخة تبريز، الطبعة الحجرية، تأريخ الطباعة: ١٣٠١ ق، القطع: الرحلي، ٤٩٢ صفحة.

٢. نسخة تبريز، الطبعة الحجرية، كاتبها: عبدالفتاح بن عبدالرحيم، تأريخ الطباعة: ١٣٠٧ ق، القطع: الرحلي، ٥١١ صفحة.

٣. نسخة طهران، الطبعة الحجرية، تأريخ الطباعة: ١٢٧٢ ق، القطع: الرحلي.

٤. نسخة طهران، الطبعة الحجرية، كاتبها: كلب علي بن عباس القزويني، تأريخ الطباعة: ١٢٨٥ ق، ٣٩٥ صفحة.

٥. نسخة قم، افست عن نسخة طهران (١٢٨٥هـ)، منشورات بيدار و رضي و عزيزي، بهامشه حواشي المولى أحمد الأردبيلي المشتهر بـالمقدّس الأردبيلي، ١٤٠٤ ق.[١]

د) عملنا في تحقيق الكتاب

١. تحقيق النص

إنّ أهمّ عمل كان علينا القيام به في هذا الكتاب هو تحقيق النصّ، بإخراج نسخة صحيحة منه، و قد أحضرنا لذلك تسع نسخ مخطوطة، و ثلاث نسخ مطبوعة بالطبع الحجرية، و كُتُب أخرى سنعرّفها ضمن شرح النُسَخ المعتمدة.

٢. تعيين مصادر القوشجي و إحصاء مقتبساته

من الأمور التي لفتت انتباهنا أثناء التحقيق وجود التشابه بين بعض عبارات القوشجي و التعابير الموجودة في بعض الكتب الكلامية، و بعد التأمّل فيها وجدنا أنّ القوشجي اقتبس في كثير من الموارد من مصادر أخرى، فتارة تراه ينقل نصّ العبارة، و أخرى تراه يتصرف فيها تصرفاً طفيفاً، و ثالثة يكتفي بنقل معنى الكلام و مضمونه.

و جدير بالذكر أنّ القوشجي نفسه أشار إلى هذا في مقدمة الشرح حيث قال: «...فرأيتُ أن أشرحه شرحاً يذلّل صعابَه، و يكشف عن وجوه خرائده نقابه، و يتضمّن ما فيه من غوامض أسراره، و يبيّن ما فيه من اللطائف التي وراء أستاره، و أضيف اليه فوائد إلتقطتُها من سائر الكتب و الدفاتر، و زوائد إستنبطتُها بفكري القاصر و خاطري الفاتر...».

و من هنا حاولنا تتبّع المواطن التي اقتبس فيها الشارح نص عبارة الآخرين، أو أتى بها مع تصرف فيها طفيفاً، ثمّ أدرجناها في الهامش، مع ذكر المصدر. و بهذا الاستقراء و المتابعة تمكنّا من رصد مواطن الإبداع و الابتكار التي جاد بها فكره و أنتجه ماكنته الفكرية و العلمية.

---

١. كتابشناسى تجريد الاعتقاد، ص ٦٠- ٦٢.

٣. توثيق الآراء و الأقوال و إرجاعها إلى مصادرها الأصلية

و من يدرس القوشجي يلاحظ أنّه كثير النقل لأقوال المتكلمين و الفرق الكلامية، ممّا يستلزم بذل الكثير من الوقت لإرجاع تلك النصوص إلى مصادرها الأمّ لتوثيق البحث و التأكد من تلك النسبة، سواء على مستوى الفِرَق أم الأشخاص. و قد بذلنا قصارى جهدنا هنا لإنجاز هذه المهمّة - ما أمكن - و توثيق الآراء، و الأقوال و إرجاعها إلى مصادرها الأصلية. و نعني بالمصادر الأصلية المصادر الدرجة الأولى للفِرَق و الأشخاص، و في الدرجة الثانية الرجوع إلى كتب المعاجم و التراجم و ببلوغرافيا الفِرَق و المذاهب.

٤. إضافة بعض العناوين الفرعية

قطّعنا النصّ إلى فقرات و مقاطع، و استحدثنا العناوين التي تعيّن على فهم النصّ. و كلّ ما أضفناه من عناوين وضعناه بين معقوفين، و اكتفينا بالإشارة إليه في هذه المقدّمة.

٥. إدراج حواشي العلماء المشهورة على شرح التجريد

و مع كثرة الحواشي على شرح القوشجي، إلاّ أنّا اخترنا ما هو أكثر أهميةً، كحاشية المولى جلال الدين الدواني، و شمس‌الدين محمد بن أحمد الخفري، و الفياض اللاهيجي. و أمّا حاشية المولى أحمد الأردبيلي التي تعدّ من الحواشي القيّمة، و لكن لمّا كانت قد طبعت طبعة مستقلة مصحّحة، لم نر من المناسب درجها بصورة تامّة، بل اقتصرنا على إضافة بعض الحواشي و التعليقات بصورة انتقائية.

و من المناسب أن نشير هنا إلى إمكانية تصنيف حواشي المحقق الأردبيلي إلى ثلاث طوائف رئيسية: طائفة من الحواشي ناظرة إلى متن تجريد الاعتقاد، و الطائفة الثانية ناظرة إلى آراء و نظريات الفخر الرازي التي تعرّض لها بمناسبة الموضوع، و الطائفة الثالثة انصبّت حول كلمات و عبارات الشارح القوشجي. و قد اقتصرنا هنا على درج أهمّ الحواشي و التعليقات من الطائفة الثالثة خاصّة.

٦. إضافة بعض الحواشي على المقصد الخامس (في الإمامة)

من الأمور المهمّة التي قمنا بها إضافة بعض الحواشي على المقصد الخامس من الكتاب، و التي صنفناها إلى صنفين:

١. الحواشي التوضيحية: حاولنا في هذا القسم من الحواشي توضيح مراد الشارح، و بيان العبارات التي اكتنفها الغموض و الإبهام، بما يسّر فهمها و فكّ الإبهام عنها.

٢. الحواشي النقدية: و قد مثل هذا النوع من الحواشي القسم الأكبر من التعليقات و الهوامش في المقصد الخامس من الكتاب. و يمكن الإشارة هنا إلى عاملين ضاعفا من ضرورة تدوين هذا النوع من الحواشي:

العامل الأوّل: جنوح الشارح أحياناً لتفسير المتن تفسيراً يؤدّي إلى تعرضه للنقد و الإشكال. و من هنا حاولنا من خلال تدوين الحواشي النقدية تلافي هذه الظاهرة و تفسير العبارة بنحو لا يتوجّه معه النقد و الإشكال إلى المتن. و هذه طريقة محبذة و منهج صحيح يقوم على قاعدة الحمل على الصحة؛ إذ ينبغي توجيه العبارة– مهما أمكن– بالاتّجاه المناسب، و حملها على المعنى الصحيح البعيد عن الطعن و الإشكال.

و العامل الثاني: أنّ المقصد الخامس من الكتاب يدور حول محور الإمامة، الذي يمثل مركز الخلاف بين الشيعة و الفِرَق السنّية– الأعم من الأشاعرة و المعتزلة– حيث سعى القوشجي و بكل ما أوتي من قوة للدفاع عن النظرية الأشعرية التي تمثل رأي المذهب الذي ينتسب اليه، بل يمكن القول بأنّ الهدف الأساس– أو أحد الأهداف– من وراء شرحه للكتاب يكمن في إبطال النظرية الشيعية و الدفاع عن وجهة النظر الأشعرية في باب الإمامة. و قد مثل الرد على الإشكالات التي أثارها في المقصد الخامس، العمود الفقري لتلك الحواشي النقدية.

و قد بذلنا قصارى جهدنا في هذا القسم في عرض كلمات و آثار متكلمي الشيعة مع التلخيص أحياناً و التصرف أحياناً أخرى. كذلك قمنا– أحيانا قليلة– بالردّ المباشر على آراء الشارح و نقد

نظرياته.

٧. ترجمة الأعلام و الفِرَق

و قد تعرّض الفاضل القوشجي- حسب مقتضى الموضوعات المبحوثة و المسائل الخلافية الكثيرة بين المتكلمين- لذكر أسماء الكثير من المتكلمين و الفِرَق الكلامية. كذلك قام بذكر الكثير من الأسماء من غير المتكلمين بمناسبة ذكره للحوادث التاريخية و نقل الروايات. من هنا قمنا- إتماماً للفائدة و جرياً على الرسم المتعارف بين المحققين- بترجمة و شرح حال كلّ من المتكلمين و الفِرَق الكلامية المذكورة، و أدرجناه مع الهوامش، و قد اقتصرنا في ترجمة سائر الأعلام على ترجمة من لم يحظ بشهرة عامّة.

٨. الفهارس الفنية

و هي تشتمل على:

١. فهرس الآيات الكريمة؛

٢. فهرس الأحاديث الشريفة و المنقولات؛

٣. فهرس الأعلام؛

٤. فهرس المصطلحات و المفردات الفنيّة؛

٥. فهرس الفِرَق و القبائل و الجماعات.

النُسَخ المعتمدة و منهجنا في التصحيح

أ) نُسَخ شرح التجريد للقوشجي

١. **النسخة «أ»**: محفوظة في مدرسة الإمام الخوئي بالمشهد الرضوية المقدّسة، رقمها ٣٢، فيلمها في دار إحياء التراث الإسلامي، برقم ١٥٤٣. هذه النسخة سقط أكثر من صفحة من ابتداءها. و الظاهر أنّ آخر النسخة يكون بخط القوشجي نفسه.

٢. **النسخة «ب»**: محفوظة في دار إحياء التراث الإسلامي، رقمها المسلسل ١٥٤٥. كاتبها مجهول. تأريخ الاستنساخ: ذي القعدة سنة ٨٦٥ هجرية في بلدة سمرقند.

٣. **النسخة «ت»**: محفوظة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ﵀، رقمها المسلسل ٤٢٥١. كاتبها: إسماعيل الباهلي. تأريخ الاستنساخ: ٢٦ ذي القعدة سنة ٨٧٧ هجرية.

٤. **النسخة «ث»**: محفوظة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي ﵀، رقمها المسلسل ٦٧٣١. كاتبها: حيدر محمّد الكاتب. تأريخ الاستنساخ: ربيع الأوّل سنة ٩٦٠ هجرية.

٥. **النسخة «ج»**: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٠٣٩٦ (من النُسَخ الخطية المفهرسة). كاتبها: علي بن لطف الله العماد الحسيني. تأريخ الاستنساخ: سنة ٩٦٢ هجرية.

٦. **النسخة «ح»**: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها المسلسل ٢٧٨٥. بداية النسخة: حديث الغدير في إثبات إمامة أميرالمؤمنين ﵇. كاتبها: حيدر محمّد الكاتب. تأريخ الاستنساخ: ٥ ربيع الثاني سنة ٩٧٣ هجرية.

٧. **النسخة «خ»**: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٣١٦٦١. أهداها

السيد محمّد صادق الطباطبايي، كاتبها مجهول، تاريخ الاستنساخ: ٢٠ ذي القعدة سنة ١٠١٠ هجرية.

٨. النسخة «د»: محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ١٠١٣٤ (من النُسخ الخطية المفهرسة). بداية النسخة: المقصد الثاني في الجواهر و الأعراض. كاتبها: عبدالله العلياري. تأريخ الاستنساخ: اليوم الثالث من شهر رمضان سنة ١٢٥٩ هجرية.

و للتأكّد من صحة النّص راجعت المتن في الشروح- المطبوعة- التالية:

٩. النسخة «ذ»: الطبع الحجري، بهامشها حواشي ملاجلال‌الدين الدواني، محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقمها ٣٢٦٨، كاتبها: كلب‌علي بن عباس القزويني. تأريخ الاستنساخ: ٢ شوّال سنة ١٢٧٤ هجرية.

١٠. النسخة «ر»: أوفسيت من الطبع الحجري، كاتبها: كلب‌علي بن عباس القزويني. تأريخ الاستنساخ: سنة ١٢٨٥ هجرية، من منشورات: رضي، بيدار، عزيزي، في بلدة قم.

١١. النسخة «ز»: الطبع الحجري، كاتبها: عبدالفتّاح بن عبدالرحيم. تأريخ الاستنساخ و الطبع: سنة ١٣٠٧ هجرية، من منشورات مطبعة الحاج أحمد آقا كتاب فروش، في بلدة تبريز.

١٢. النسخة «س»: النسخة المصحَّحة لكشف المراد، صححه آية الله حسن زاده الآملي، من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة. تأريخ الطباعة: سنة ١٤٠٧ هجرية.

١٣. النسخة «ش»: النسخة المصحَّحة لتجريد الإعتقاد، صححه محمّد جواد الحسيني الجلالي، من منشورات دار الإعلام الإسلامي، تأريخ الطباعة: سنة ١٤٠٧هجرية.

١٤. النسخة «ق»: كتاب «البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة»: نقل المصنف في المجلد الثالث (من الصفحة ٣٢٠ إلى الصفحة ٣٥١) المقصد الخامس من كتاب شرح التجريد (بداية من قوله: «و هما، أي: العصمة و النصّ، مختصّان بعليّ عليه السلام» إلى أخر ما ذكره من مطاعن عثمان، أي: «و قوله: إنّه [عثمان] يدخل الجنّة بغير حساب»).

مراجعة الآثار الجانبية: إنّ الشارح ينقل في مواطن كثيرة عبارات بعض المتكلمين نصّاً، و في مواطن أخرى تراه يقتبس العبارة مع تصرفات طفيفة جداً بما يقتضية وضع العبارة في سياقها ضمن الأبحاث، أو تبديل الشرح غير المزجي بشرح مزجي، و في مواطن ثالثة يكتفي بأخذ المضمون فقط دون العبارات، حيث يصوغ المضمون المقتبس بصياغة جديدة. فراجعنا تلك المصادر لغرض كشف ما هو الأصحّ أو الصحيح من بين النُسَخ الموجودة في أيّ موطن، من باب جمع القرائن و الشواهد. و المصادر التي كثر نقله منها نصّاً أو مع تصرفات طفيفة هي: شرح المقاصد للتفتازاني، و شرح المواقف للقاضي عضدالدين الإيجي، و كشف المراد للعلّامة الحلي، و الشرح القديم للأصفهاني.

ب) نُسَخ حاشية الدواني

١. حواشي النسخة «ذ» من نُسَخ شرح التجريد للقوشجي.

٢. حواشي النسخة «ر» من نُسَخ شرح التجريد للقوشجي.

٣. حواشي النسخة «ز» من نُسَخ شرح التجريد للقوشجي.

٤. النسخة «ص»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدّسة، رقمها ٣٥٩٦٦، كاتبها و تأريخ الاستنساخ مجهولان.

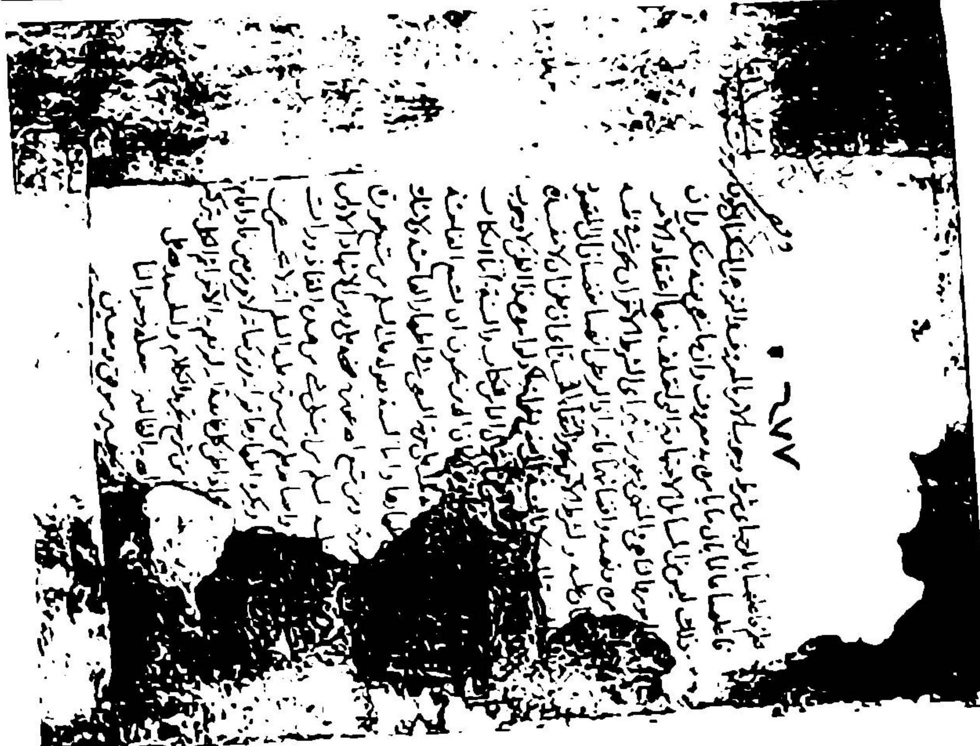
٥. النسخة «ض»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدّسة، رقمها ١٠٦٥٦، كاتبها و سنة الاستنساخ مجهولان.

٦. النسخة «ط»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدّسة، رقمها ٤٦٥، كاتبها و تأريخ الاستنساخ مجهولان.

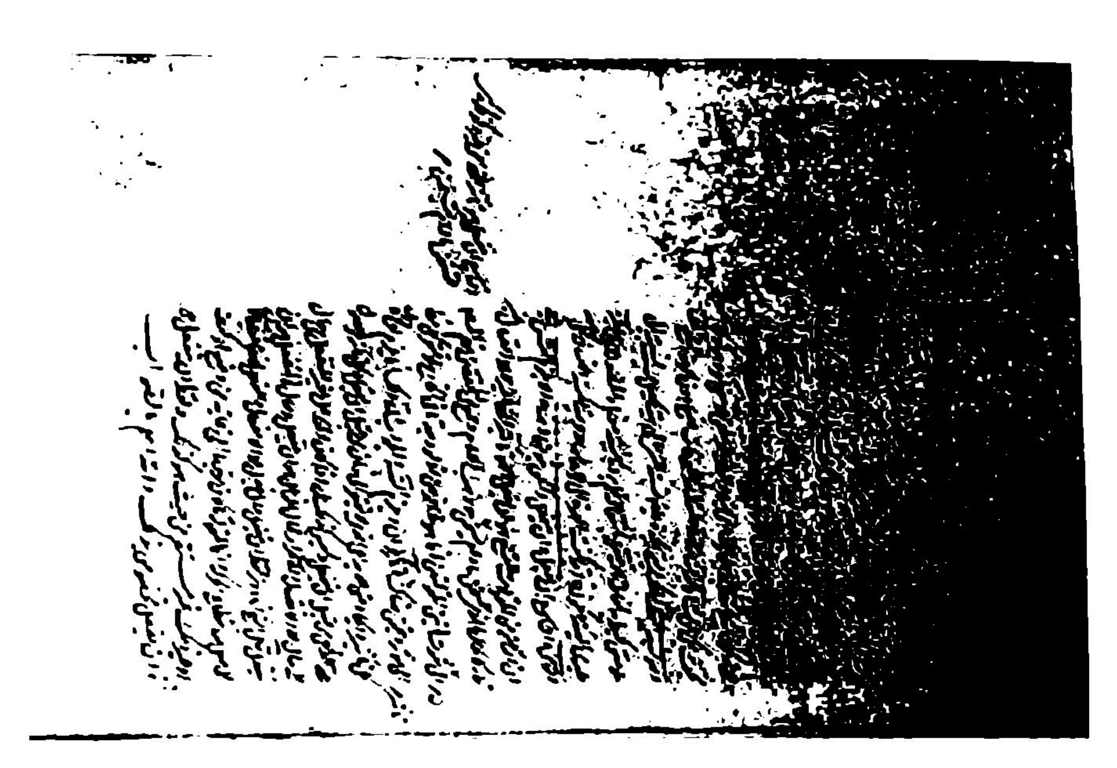
٧. النسخة «ظ»: محفوظة في مكتبة بالمشهد الرضوية المقدّسة، رقمها ٤٦٧، كاتبها: محمد رضا بن محمد منصور الحسيني الرضوي. تأريخ الاستنساخ: ١٢ رمضان سنة ١١١٥هجرية.

١. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (أ)



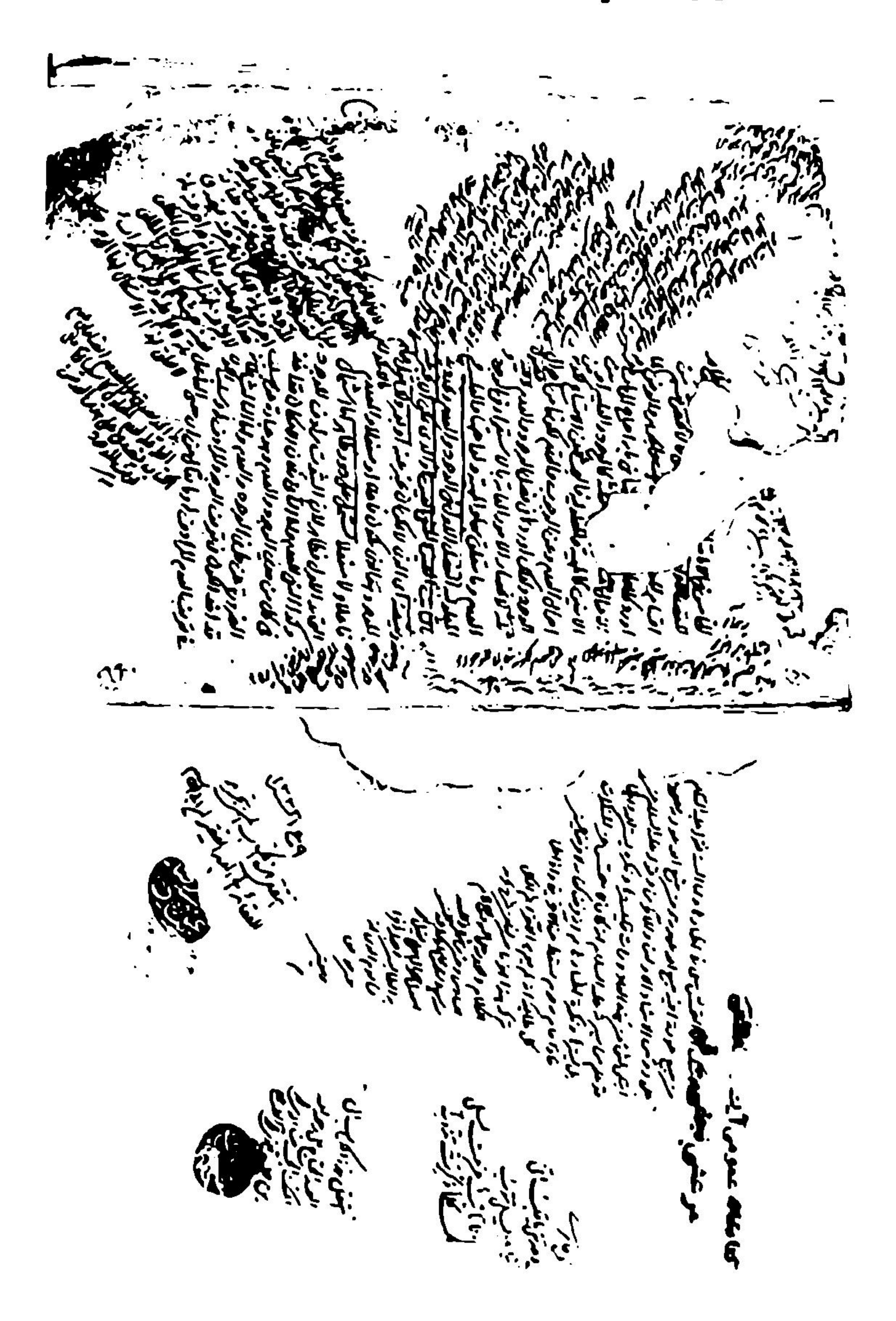


٢. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ب)

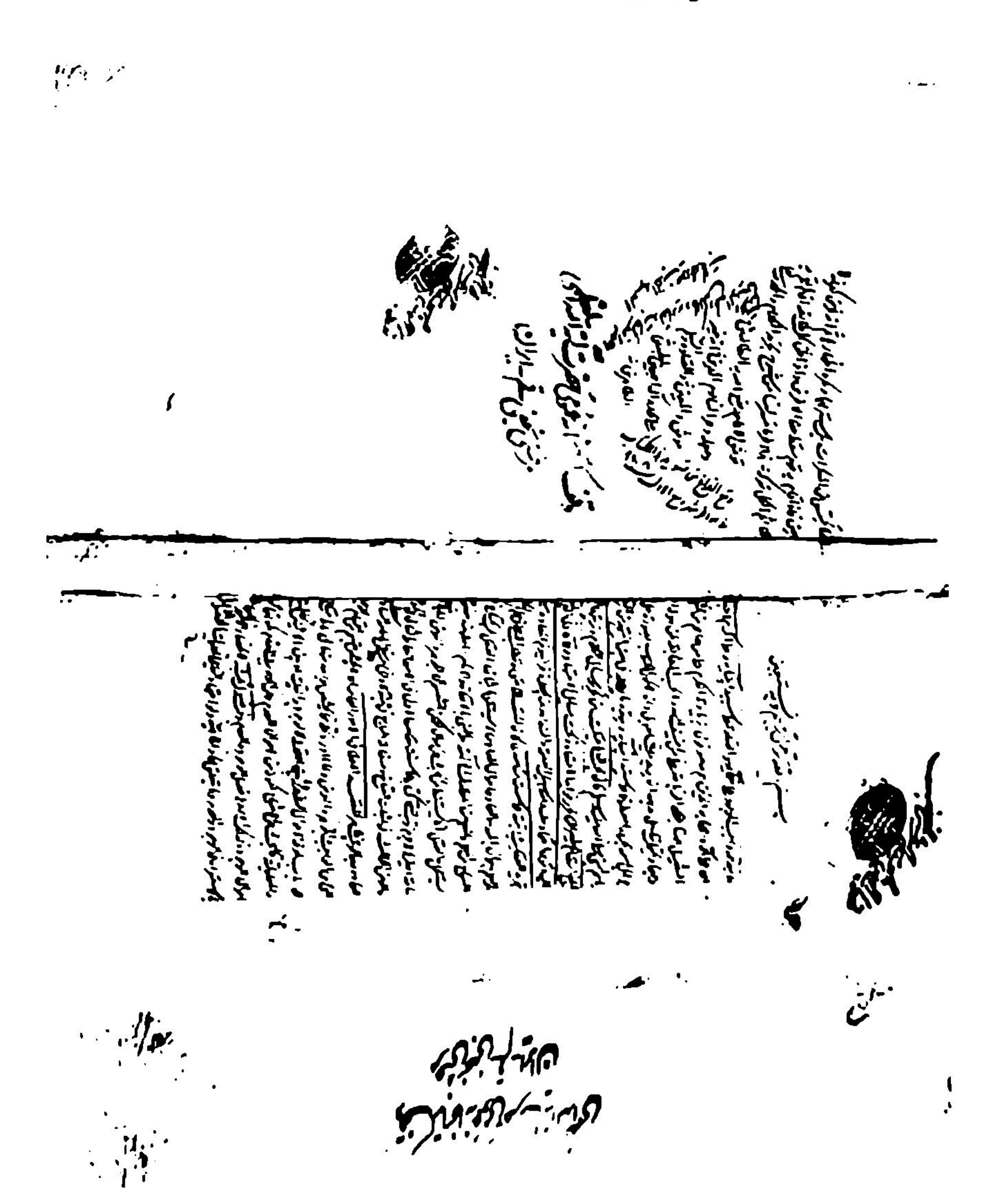




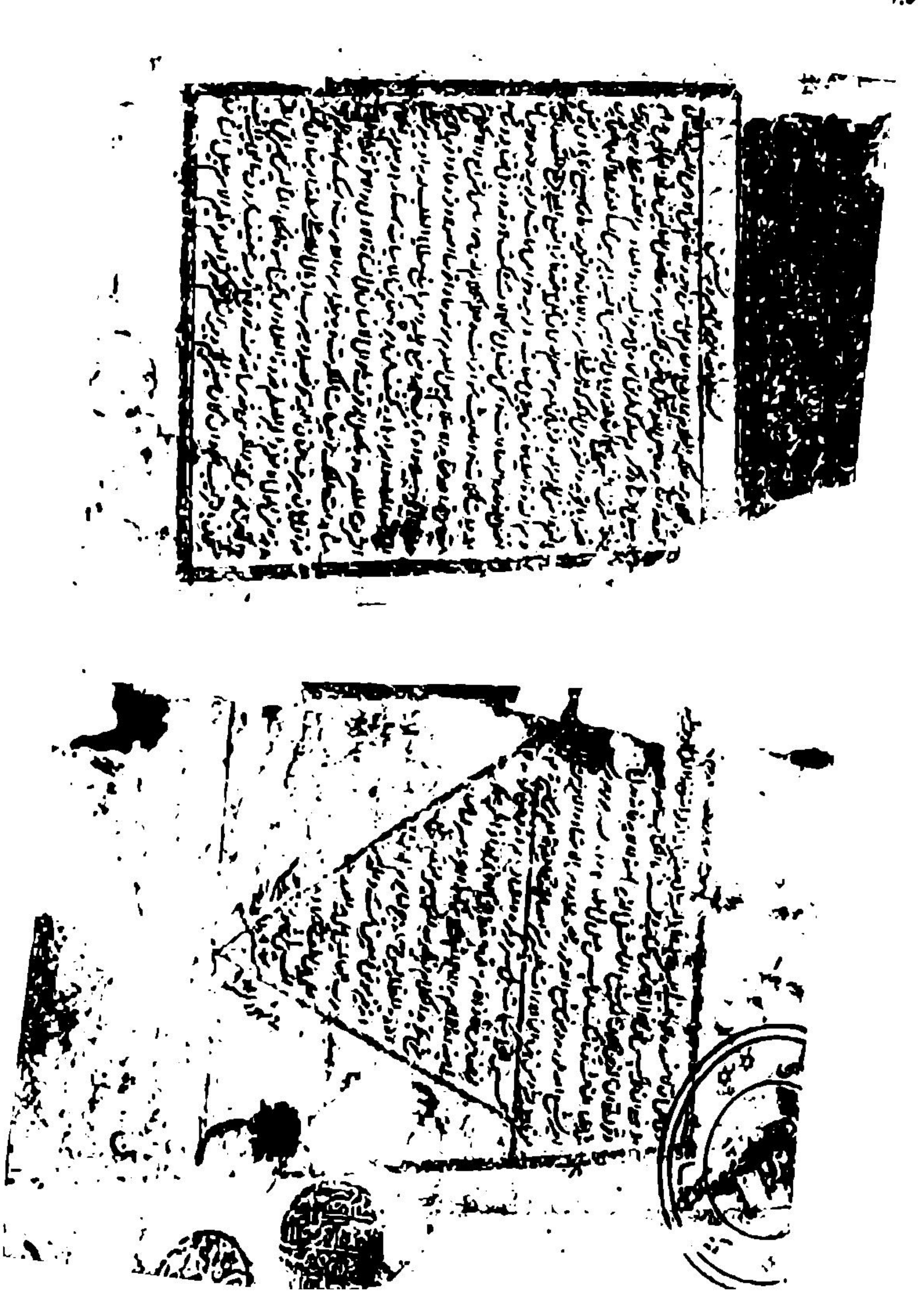
٣. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ت)



٤. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ث)

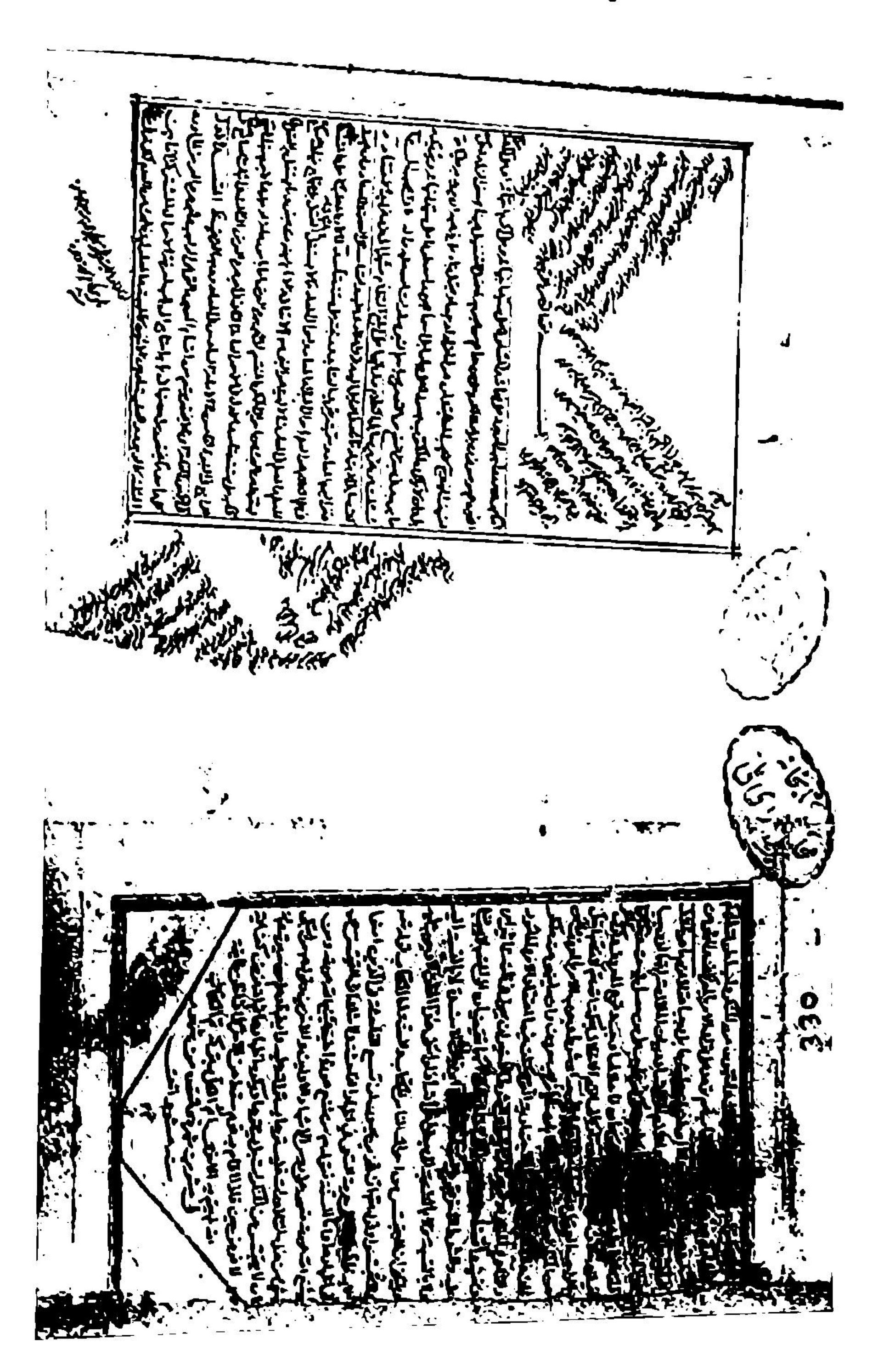


٥. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ج)

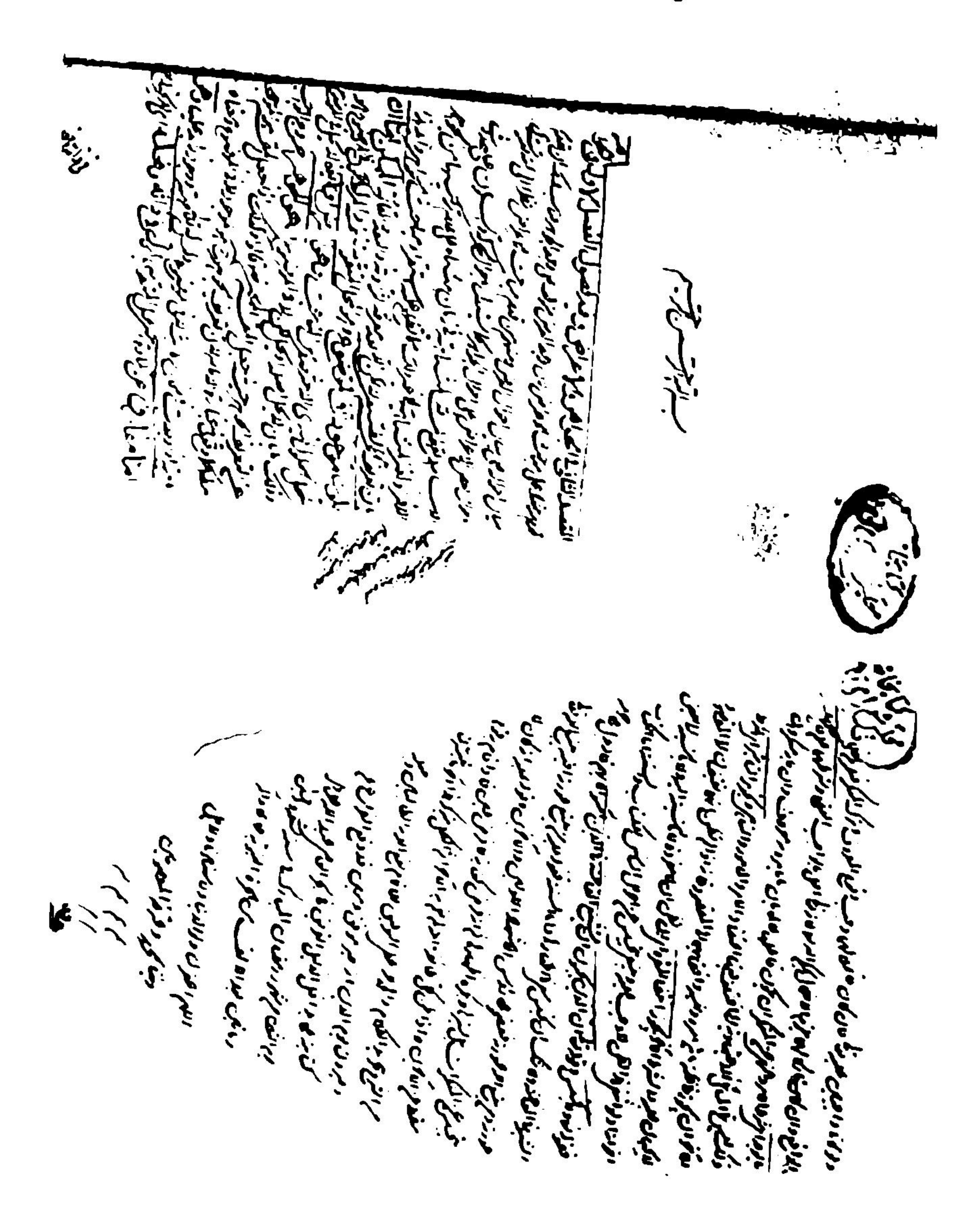


٦. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ح)

٧. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (خ)



٨. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (د)

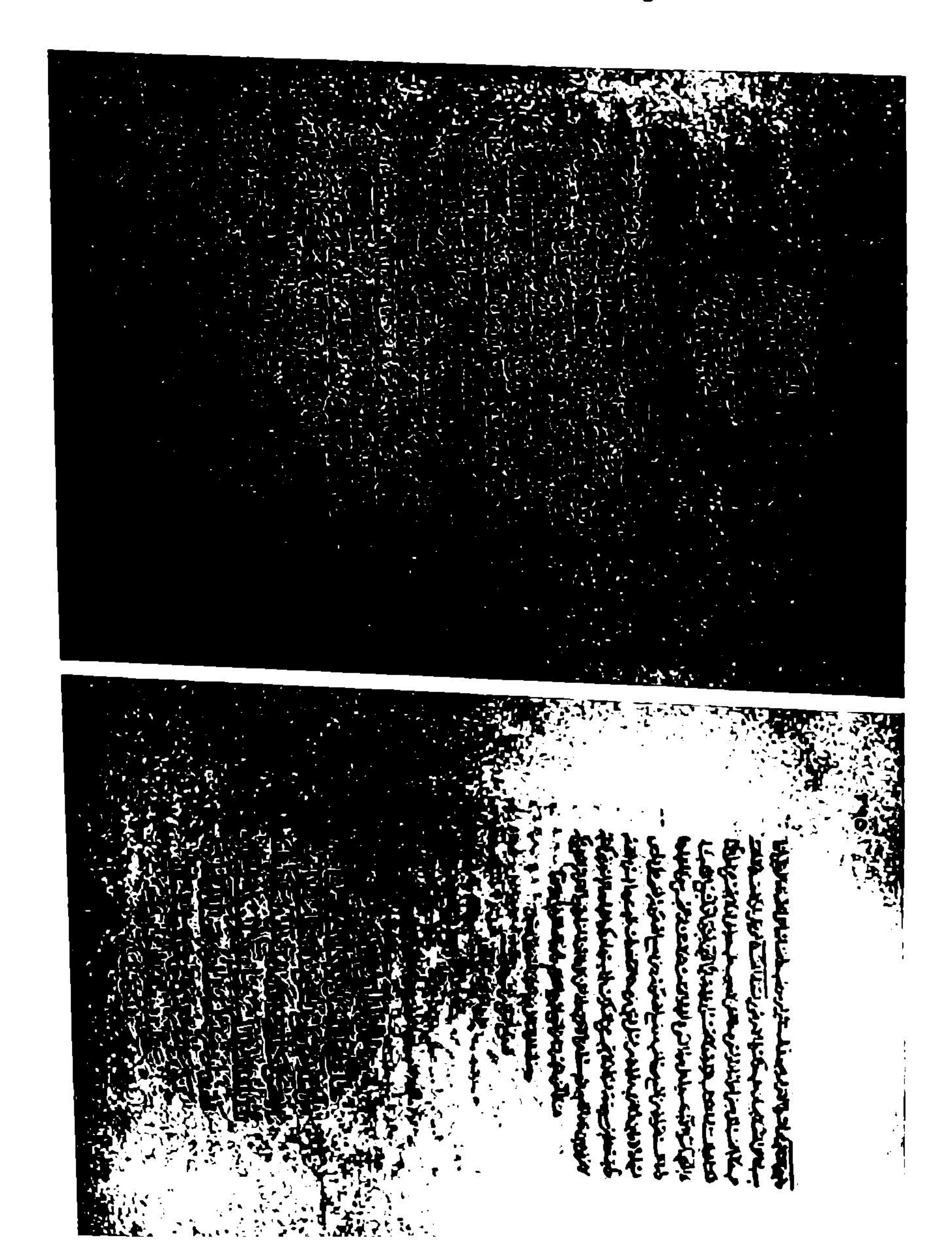


الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ذ)

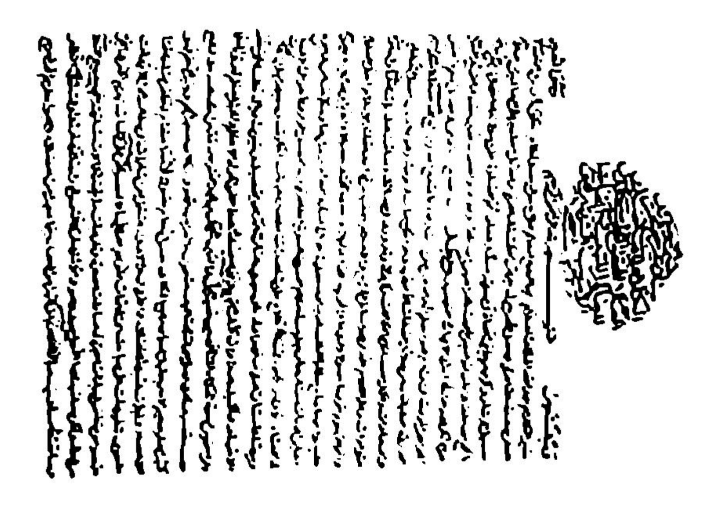


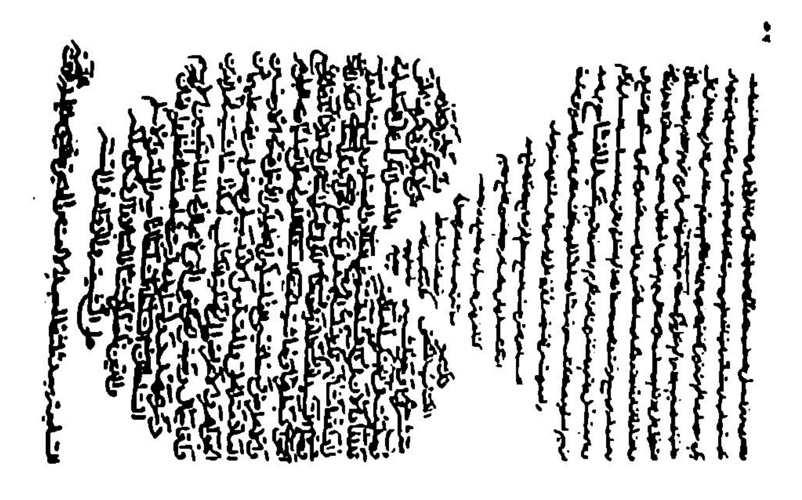


١٠. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ر)



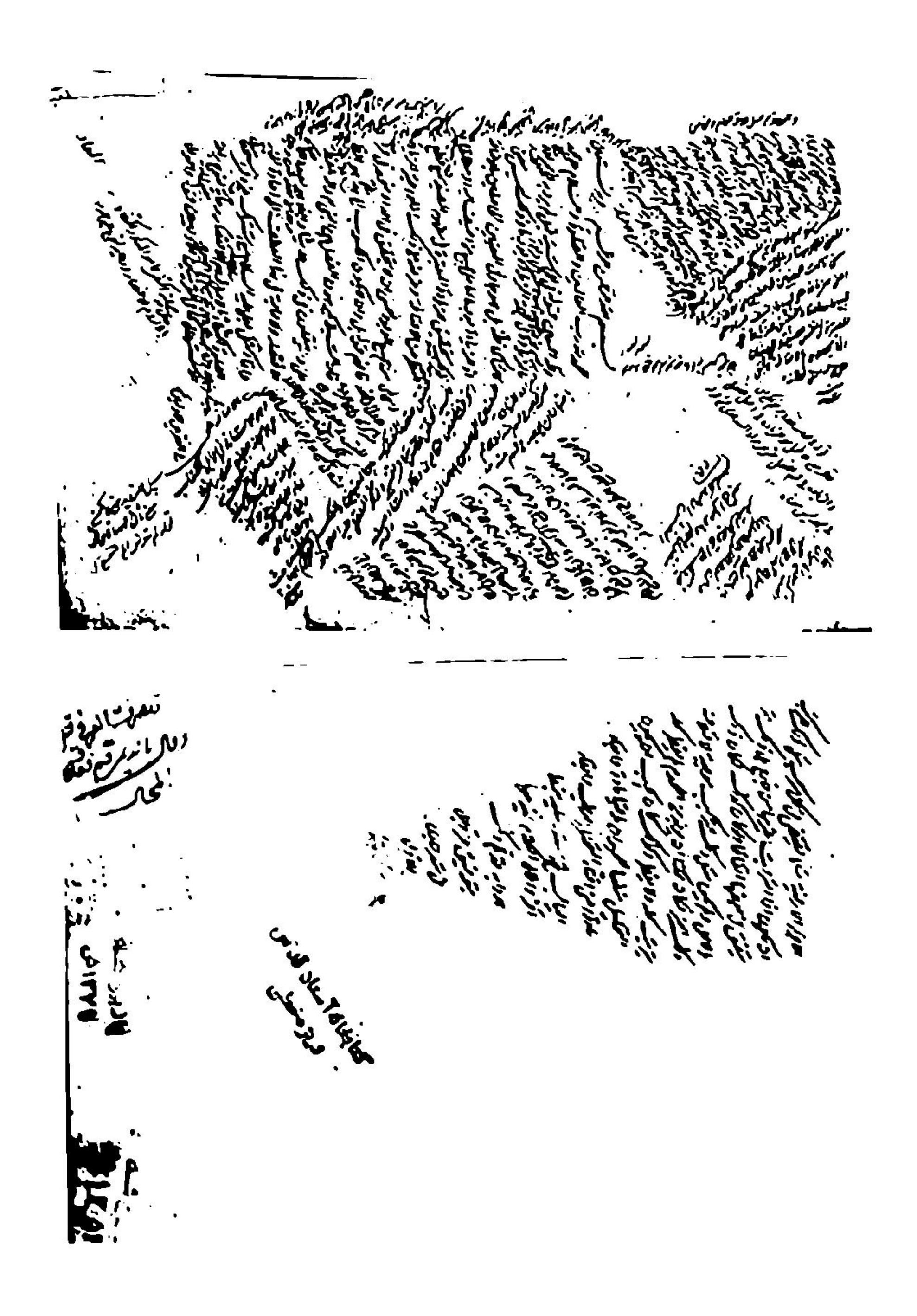
الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ز)



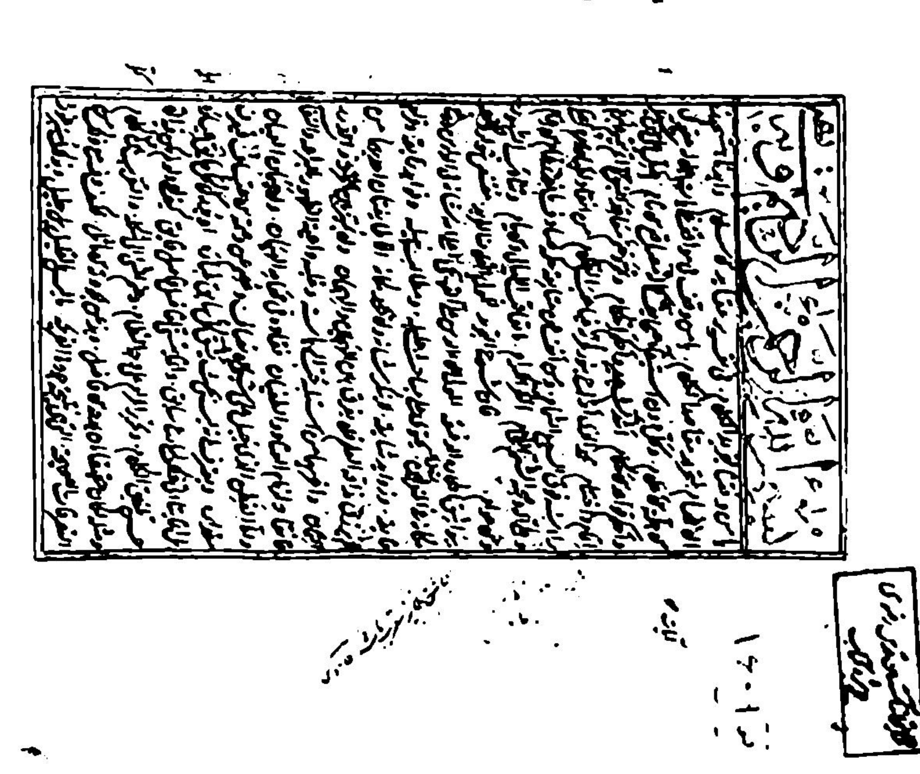


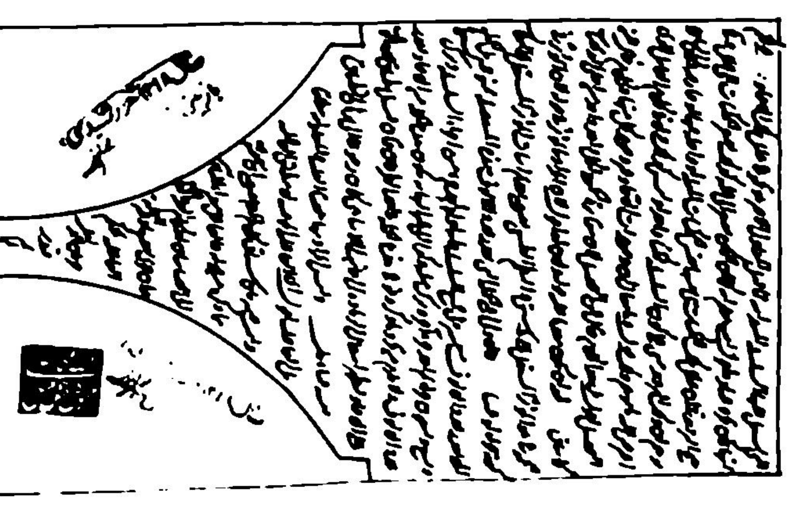
١٢. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ص)

١٢. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ض)

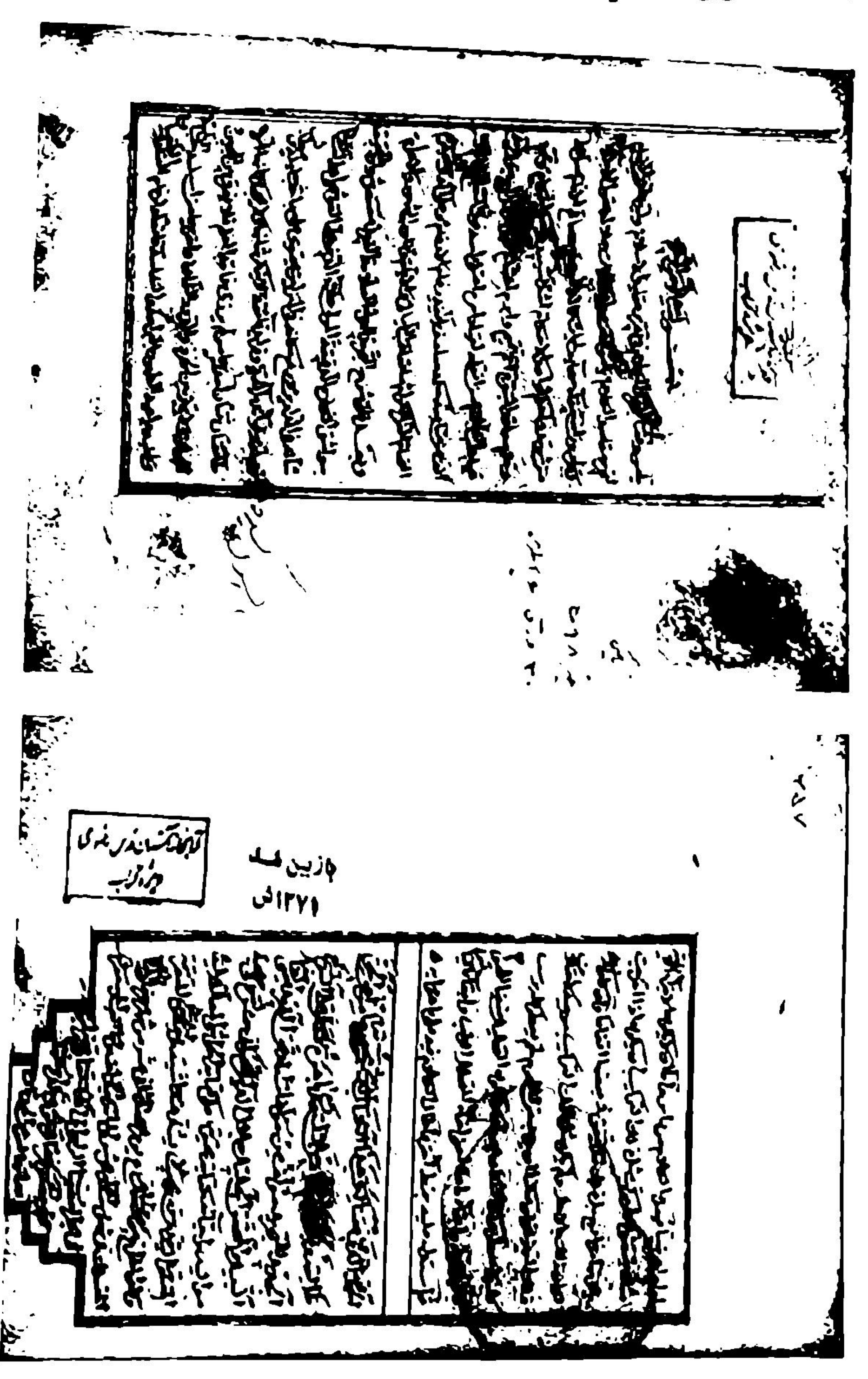


١٤. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ط)





١٥. الصفحة الأولى والأخيرة من النسخة (ظ)



ج) منهجنا في تصحيح النص

أشهر طرق المقابلة و التصحيح للنُسَخ الخطّيّة طريقتان:

١. **الطريقة الأولى:** يصار في هذه الطريقة إلى اختيار إحدى النُسَخ لتمثّل متن الكتاب و يطلق عليها عنوان «نسخة الأصل»، و بعد المقارنة بينها و بين النُسَخ الأخرى تسجل الفروق و الاختلافات مع سائر النُسَخ في هامش الصفحة. و ما في الهامش يعكس إحدى حالات ثلاثة:

الف: الحالات التي يكون فيها المتن إمّا غير صحيح أو مرجوحاً أو ناقصاً، و ما في النُسَخ الأخرى هو الصحيح أو الأصحّ أو الأكمل.

ب: الحالات التي يكون المتن هو الصحيح أو الأصحّ أو الأكمل قياساً مع النُسَخ الأخرى؛ فإنّها إمّا غير صحيحة أو مرجوحة أو ناقصة.

ج: الحالات التي لاترجح النُسَخ- نسخة الأصل و غيرها- بعضها على البعض الآخر.

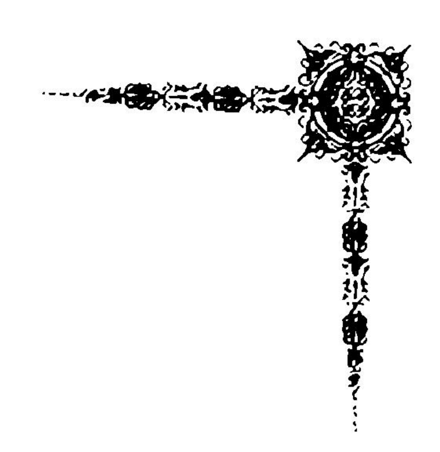
٢. **الطريقة الثانية:** يعتمد في هذه الطريقة على إعداد متن مصحّح مستلاً من جميع النُسَخ الموجودة، مع ذكر مواطن الاختلاف في الهامش. و من الملاحظ في هذه الطريقة أنّه لاتبقى أيّة موضوعية لأيّ نسخة من النُسَخ، بل تعتمد جميع النُسَخ في إعداد نسخة الأمّ و المتن الأصلي. و هذا يعني أنّ المتن المعدّ يحمل خصائص و مزايا كافّة النُسَخ من جهة، و من جهة أخرى توضع تحت متناول القارئ نسخة خالية من العيوب و الإشكالات. و الملاحظ أنّ الهوامش في هذه الطريقة لاتخرج عن إحدَي صورتين:

الف: المواطن التي يشار فيها إلى الخطأ أو النقص في بعض النُسَخ في تلك الموضوعات.

ب: الموارد المرجوحة، و- على أفضل الحالات- المواطن التي لا ترجّح على ما في المتن.

المنهج المختار: قد اعتمدنا في هذا التحقيق الطريقة الثانية من التحقيق التي لا تخفى ميزتها على الطريقة الأولى. و في هذه الطريقة لا يرى القارئ حاجة إلى المراجعة المكرّرة للمتن مما يوفّر له الاستقرار الذهني و الابتعاد عن التشويش الفكري.

و رمزنا للنُسَخ المخطوطة بالرموز الف، ب، ت، ث، ... و أثبتنا إختلاف النُسَخ مع ذكر عبارة النُسَخ الأخرى في الهامش.

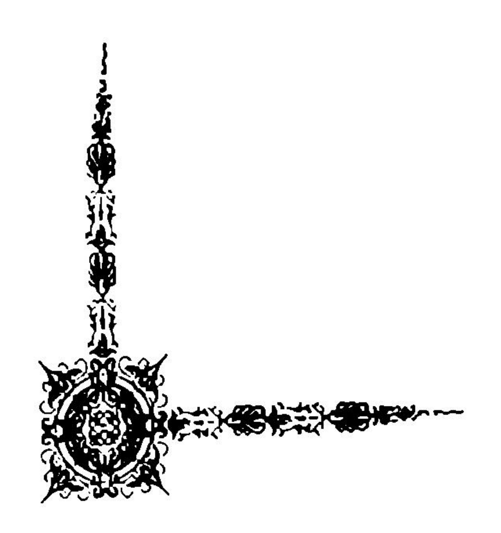


المقصد الأول: في الأمور العامة

الفصل الأول: في الوجود والعدم

الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها

الفصل الثالث: في العلة والمعلول



بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين[1]

[مقدمة الشارح]

خير الكلام حمد المَلِك العلّام، بما أبدع العالم على أحسن وجهٍ و نظامٍ، خلق الأرض و السماوات العُلَى بقدرته القاهرة، و جَعَلَ الأمر ينزل بينهنّ بحكمته الباهرة، و فضّل العالِمين على العالَمين، و هداهم سبيل الرشاد، و كرّمهم طريق[2] النجاة، في معرفة المبدأ و المعاد.

ثمّ الصلاة على رسوله الذي أظهر الشرائع النبوية بالحُجَج القاطعة، و أبان النواميس الإلهية بالبراهين الساطعة، و على آله و أصحابه الذين خصّوا بالتجريد و التفريد، عن الشكوك و الشبَه في أسرار الإيمان و التوحيد.

و بعد[3]؛ فإنّ أسبغ الأيادي و أفضل النِعَم، و أنفس الجواهر المودعة في بني آدم، هو العلم الذي من تحلّى به فقد فاز بالقدح المعلّى، و بلغ المقصد الأقصى، و نسيم الذروة العليا؛ فإنّه من جلائل الصفات الألوهية، و خواصّ سمات الربوبية، و هو للإنسان أفضل الذخائر و السعادات، و أكمل الفضائل و الكمالات، و كيف لا؟ و قد ورد في فضائله و مناقب أهله آيات محكمات و أحاديث متواترات.

و علم الكلام الذي هو أساس الشرايع و الأحكام، و مقياس قواعد عقائد الإسلام، و أجلّ العلوم[4] و أتمّ الرسوم، أقومها أصولاً و فروعاً، و أقواها حجّةً و دليلاً، و أجلّها محجّةً و سبيلاً، و أغرَ ما يرغَب فيه و يقرَح عليه، و أهمّ ما يناخ مطايا الطلب[5]؛ إذ به يعرَف أحوال المبدأ و المعاد و

---

١. ذ: - «و به نستعين». ز: + «و هو معين».

٢. ج: «بسلوك طريق».

٣. ج: - «و بعد».

٤. ج: + «موضوعاً».

٥. ز، ذ: + «لديه».

أسرارها، و به يكشَف عن وجوه حقائق الماهيات أستارُها، و يعلَم منه أحكام الشريعة النبوية[1] الطاهرة، و به يحصل الوقوف بأحوال الإنسان في النشأة الأولى و الآخرة، فمنه الاطّلاع على مشاهدات المُلك و مغيبات الملكوت، و به يظهر أسرار اللاهوت، و ينهتك أستار الجبروت، فهو أولى بأن يصرَف عنان الهمّة نحو تحصيله، و يضرَب أذيال الطلب على منطقة الاجتهاد و تكميله.

هذا، و إنّ كتاب التجريد، الذي صنّفه في هذا الفنّ المولى الأعظم و الحِبر المعظّم، قدوة العلماء الراسخين، أسوة الحكماء المتألهين، نصير الحقّ[2] و الدين، محمّد بن محمّد الطوسيّ- قدّس الله نفسه، و روّح رمسه- تصنيفٌ مخزونٌ بالعجائب، و تأليفٌ مشحونٌ بالغرائب، فهو و إن كان صغير الحجم وجيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حَسَنُ النظام، مقبول الأئمّة العظام، لم تظفر بمثله علماء الأمصار[3]، و لم يأت بشبهه الفضلاء في القرون و الأدوار، مشتملٌ على إشارات إلى مطالب هي الأمّهات، مشحونٌ بتنبيهات على مباحث هي المهمّات، مملوٌّ بجواهر كلّها كالنصوص، و محتوٍ على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمّنٌ لبياناتٍ معجزة، في عبارات موجزة، و تلويحات رائقة لكمالات شائقة.

يفجر ينبوعُ السلاسة من لفظه ... و لكن معانيه لها السحر يسجد

و هو في الاشتهار كالشمس في رائعة النهار، تداولته أيدي النظّار، و سابقت في ميادينه جياد الأفكار.

ثمّ إنّ كثيراً من العلماء، و جمّاً غفيراً من الفضلاء، وجّهوا نظرهم إلى شرح هذا الكتاب و نشر معانيه، و الفحص عن دلائله و الكشف عن مبانيه، و صرفوا هِمَمَهم إلى إيضاح مشكلاته و إفصاح معضلاته، و بذلوا الطاقة في كشف غطائه، و هتك ستره و غشائه.

و من تلك الشروح ألطفها مسلكاً و أحسنها منهجاً، هو الذي صنّفه العالم الربّاني و الحِبر

---

1. ج: - «النبويّة».

2. ج، ز: + «و الملّة».

3. ج: «لم يظفر بمثله علماء الأعصار و لم يقر». ز: «علماء الأعصار و لم يات بشبهه الفضلاء».

الصمداني، مولانا شمس الحقّ و الملّة و الدين، محمود الأصفهاني[1] طيب الله ثراه و جعل الجنّة مثواه؛ فإنّه بقدر طاقته حام حول مقاصده، و بقدر وسعه جال في ميدان دلائله و شواهده، و تلقّاه الفضلاء بحسن القبول و الرضا، و لمثل هذا فليجتهد أربابُ البصائر و النُّهى، حتّى أنّ السيد الفاضل الكامل، كاشف معضلات المسائل، مولانا و سيدنا علي الشريف الجرجانيّ[2]- تغمّده الله بغفرانه و أسكنه فراديس جنانه- قد علّق عليه حواشي يشتمل على تحقيقات رائقة، و تدقيقات ذائقة شائقة،

---

١. جاء في النُّسَخ: «محمّد» بدلَ «محمود»، و الصحيح ما أثبتناه، كما صرّح به في نسخ الشرح القديم. و ضبطه الزركلي في «الأعلام» هكذا: محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني. ولد بأصبهان عام ٦٧٤ ه/ ١٢٧٦ م و توفي بالقاهرة عام ٧٤٩ ه/ ١٣٤٩ م. مفسّر، عالم بالكلام و العقليات. له الكثير من المصنفات. راجع عنه: الاعلام ٧: ١٧٦، الدرر الكامنة ٤: ٣٢٧، بغية الوعاة ٣٨٨، البدر الطالع ٢: ٢٩٨، شذرات الذهب ٦: ١٦٥.

٢. هو: علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف، فلكي و عالم حياة و فقيه و موسيقي و فيلسوف و لغوي. ولد في تاجو قرب أستراباذ عام ٧٤٠هـ و قد تلقى العلم على شيوخ العربية، و اهتم اهتماما خاصا بتصنيف العلوم، و كذلك بعلم الفلك، و كان من أهم العلماء الذين تأثر بهم في علم الفلك الجغميني و قطب الدين الشيرازي و الطوسي، و قد تناول رسائل هؤلاء العلماء بالشرح و التبسيط لإيمانه بأهمية هذه الرسائل و وجوب تداولها بين طلاب العلم. قدمه التفتازاني للشاه شجاع بن محمد بن مظفر فانتدبه للتدريس في شيراز عام ٧٧٩هـ و قد عاش معظم حياته في شيراز، و عندما استولى تيمورلنك على شيراز عام ٧٨٩هـ انتقل الجرجاني إلى سمرقند و ظل هناك حتى توفي تيمورلنك عام ٨٠٧ هـ فعاد إلى شيراز و توفى بها عام٨١٦ هـ. من المعروف أن للجرجاني أكثر من خمسين مؤلفاً في علم الهيئة و الفلك و الفلسفة و الفقه و لعلّ أهم هذه الكتب: كتاب التعريفات، و هو معجم يتضمّن تحديد معاني المصطلحات المستخدمة في الفنون و العلوم حتى عصره. من مؤلفاته الأخرى: رسالة في تقسيم العلوم؛ خطب العلوم؛ شرح كتاب الجغميني في علم الهيئة؛ شرح الملخص في الهيئة للجغميني؛ شرح التذكرة النصيرية و هي رسالة نصير الدين الطوسي؛ تحقيق الكليات. انظر: الضوء اللامع للسخاوي ٥: ٣٢٨- ٣٣٠؛ البدر الطالع ١: ٤٨٨-٤٩٠؛ الفوائد البهيّة في تراجم الحنفية: ١٢٥- ١٣٧؛ معجم المؤلفين ٧: ٢١٦؛ الأعلام للزركلي ٥: ١٥٩- ١٦٠؛ هدية العارفين ١: ٧٢٨- ٧٢٩؛ كشف الظنون ١: ٧٢٠ و ٨٥١، ٢: ١١٧٧.

يتفجّر من ينابيع تحريراته أنهار الحقائق، و ينحدر[1] من علوّ تقريراته سيول الدقائق.

و مع ذلك، كان كثيرٌ من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقياً على حيالها[2]، و جليلٌ من مكنونات كنوزه لم يقع نظرةُ ناظرٍ على ظلالها[3]، مخدّراتُ فوائده محجوبةً عن الأذهان، لم يطمثهنّ إنسٌ قبلهم و لا جانٌ[4]، و عرائسُ نفائسه تحت الحجب مستورةٌ، و غرائب أستاره في خمار الغيب مخمورةٌ، بل كان الكتاب باقياً[5] على ما كان من كونه كنزاً مخفياً، و سرّاً مطوياً، كدُرّةٍ لم تثقب، و مهرةٍ لم تُركَب؛ لأنه كتاب غريب في صنعته، عجيب في وشيه، تضاهي الألغاز لغاية إيجازه، و يحاكي الإعجاز في إظهار المقصود و إبرازه، لا ينكشف معناه إلا للأوحديّ من الفضلاء، و لا يتّضح مغزاه إلا للألمعيّ من الأذكياء.

و إنّي بعد أن صرفتُ في الكشف عن حقائق هذا العلم شطراً من عمري، و وقفتُ على الفحص عن دقائقه قدراً من دهري، فما من كتاب في هذا العلم إلا تصفّحتُ سينَه و شينَه، و ما من صحيفة مزبورة في هذا الفنّ إلا تعرّفتُ غثَّه و سمينَه، أبت[6] نفسي أن تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الإبهام، و تكون تلك الودائع[7] في خفاء من الأفهام، فرأيتُ أن أشرحه شرحاً يذلّلُ صعابَه، و يكشف عن وجوه خرائده نقابه، و يتضمّن ما فيه من غوامض أسراره، و يبيّن ما فيه من اللطائف التي وراء أستاره، و أضيف إليه فوائد التقطتُها من سائر الكتب و الدفاتر، و زوائد استنبطتُها بفكري القاصر، و خاطري الفاتر.

---

١. ز: «ينحدر».

٢. ج: «حالها».

٣. ج: «اطلاعها».

٤. اقتباس من سورة الرحمن: ٥٦.

٥. ر، ج، ذ: - «باقياً».

٦. خبرٌ لقوله: «إني بعد أن...».

٧. ج: «الروائع».

فتصدّيتُ بما عَنَيتُ، و عمدتُ لِما قصدتُ، فحاز بحمد الله كما يحبّه الأوِدّاء، و يرتضيه الأحبّاء و الأخلّاء، شرحاً شارحاً للطائفه و حقائقه، كاشفاً للأستار عن وجوه نُكتِه و دقائقه، لا مُطوّلاً فيمِلّ إملالاً، و لا مختصراً فيخِلُّ إخلالاً، مع تقريرٍ لقواعده، و تحريرٍ لمعاقده، و تفسيرٍ لمقاصده، و تكثيرٍ لفوائده، و بسطٍ لموجزه، و حلٍّ لملغزه، و تقييدٍ لمرسله، و تفصيلٍ لمجمله.

و ما الفوز بهذه السعادة العظمى و الكرامة الكبرى إلّا بميامن الدولة السلطان الأعظم و الخاقان المعظّم، مالك رقاب الأمم، خليفة الله في العالم، باسط مهاد العدل و الإنصاف، هادم أساس الجور و الاعتساف، والي لواء الولاية في الآفاق، مالك سرير الخلافة بالإرث و الاستحقاق، المجتهد في إعلاء سرادق الأمن و الأمان، الممثّل بنصّ[1] إنّ الله يأمر بالعدل و الإحسان[2]، مغيث الدنيا و الدين، سلطان أبو سعيد كوركان، لا زالت الآفاق مشرقةً بأنوار معدلته، و أغصان الخيرات مورقةً بسحائب مرحمته، إعانته[3] نحو حماية أهل الإسلام معطوفةً، و همّته العليا إلى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفةً، قد اتصف من الأخلاق بأزكاها و أرضاها، و من الهِمَم بأعلاها و أسناها، عتبتُه العلية محطُّ رحال الأفاضل، و سدّته السنية مجمعُ آمال الأماجد و الأماثل. شعرٌ:

هو الملكُ المنصور رأياً و رايةً	سجاياه إقدام و حزم و نائل
يلوذ به الأحرار من كل خِطّةٍ	ويأوى إلى عالي ذراه الأماثل
فَيمناه بحرٌ موجُه متلاطم	ولقياه بدر ضوئه[4] متكامل
فما الشمسُ إن قيست به مستنيرةٌ	ولا الصبح وضّاحٌ ولا البدرُ كامل

من تحلّى بمحبّته[5] فهو في طلحٍ من الآمال منضودٌ، و من تحلّى بمودّته فهو في ظلٍّ من النعيم

---

١. ج: «النص».

٢. النحل: ٩٠.

٣. ر، ذ: «أعنه عنايته».

٤. ج، ذ، ر: «ضوء بدرُه».

٥. ج: تجلّى لمحبته.

المقيم ممدودٌ، بنيان أعدائه مؤسّس على شفا جُرُفٍ هارٍ[١]، و عمرانُ أوليائه مرصّص في جنّات تجري من تحتها الأنهار[٢].

فالحمدلله الذي فضّله على السلاطين تفضيلاً، و آتاه ما كان من الفضائل جملةً و تفصيلاً، و شرّفه بأكرومة ظاهرة الإشراق و الطلوع، و خصّه بأرومة طاهرة الأعراق و الفروع، و جعل ألسنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقة، و رقاب العلماء بطوق عطائه متطوّقة. اللّهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال، و معاقد الإقبال، و معادن اليمن و الكرامة، و مواطن الأمن و السلامة، و زده توفيقاً على تربية العلماء، و تقوية الفضلاء، و اجعل ما يتواصل إلى ذوي العلم من نِعَمه[٣] مشكوراً، و ما يتواتر إلى أهل الفضل من كرمه مبروراً، من قال آمين أبقى الله مُهجته؛ فإنّ هذا دعاء يشمل البَشرى.

[مقدمة الماتن]

(أمّا بعد حمد واجب الوجود على نعمائه، و الصلوة على سيد أنبيائه[٤]، و على أكرم أحبّائه[٥]) أي: على آله و أصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه. فأفعل التفضيل هاهنا بمعنى الزيادة على من أضيف إليه، و حينئذٍ[٦] لا يجب المطابقة لمن هو له إفراداً و جمعاً.

و يحتمل- بناءً على مذهبه- أن يريد به علياً عليه السلام، بل و أن لا يكون المكتوبُ[٧] بصورة: «على»

---

١. اقتباس من سورة التوبة: ١٠٩.

٢. اقتباس من سورة البقرة: ٢٥.

٣. ر: نعمة.

٤. ش ، س: + «محمد المصطفى».

٥. ش ، س: «أمنائه».

٦. ث: - «حينئذٍ».

٧. قوله: بل و أن لا يكون المكتوب. أقول: هذا هو الظاهر؛ فإنّ الشيعة يكرهون الفصل بين النبي (صلى الله عليه و آله) و (ض: + بين) آله بلفظة «على»، و ينقلون في ذلك حديثاً، و أيضاً هو بصدد الاختصار، و

حرفاً[1] جارّاً، بل اسماً مجروراً، معطوفاً على: سيد أنبيائه، و يؤيده ما يوجد في بعض النُسَخ من التصريح باسم النبيّ ﷺ.

(فإنّي مجيب إلى ما سُئِلتُ من تحرير مسائل الكلام، و ترتيبها على أبلغ النظام[2]، مشيراً إلى غرر فرائد[3] الاعتقاد، و نُكَت مسائل الاجتهاد، ممّا قادني الدليلُ إليه، و قوي اعتمادي عليه، و الله أسأل العصمة و السداد، و أن يجعله ذخراً ليوم المعاد[4]، و سمّيته بتجريد العقائد[5]، و رتّبته على ستّة مقاصد).

لمّا كان المطلب الأعلى و المقصد الأقصى[6] في علم الكلام، هو العلم بأحوال المبدأ و المعاد، و أحوال المعاد ممّا لا يستقلّ بإثباتها العقل[7]، بل يحتاج فيها إلى السماع من المعلّم، و المعلّم في

لاحاجة في هذا العطف إلى إعادة الجار. و إنّما اكتفى بعلي كرّم الله وجهه (ض: عليه السلام) فيه (ض: - فيه) مع اشتراك غيره في استحقاق الصلاة اكتفاءاً بالأصل روماً للاختصار (ض: لروم الاختصار)، رعاية بنوع من (ض: رعاية لنوع) براعة الاستهلال كما في القرينتين الأوليين(الدواني).

١. خ: - «حرفاً».

٢. س، ش: «نظام».

٣. س ، ش: «فوائد».

٤. س، ش: قوله: «و الله أسأل العصمة و السداد، و أن يجعله ذخراً ليوم المعاد» متأخر عن قوله: «و سمّيته بتجريد العقائد».

٥. س ، ش: «الاعتقاد».

٦. ث: «المقصد الأقصى و المطلب الأعلى». أ، ذ، ز، ر، ت، خ: «المقصد الأعلى و المطلب الأقصى».

٧. قوله: و أحوال المعاد ممّا لا يستقل بإثباتها العقل. أقول: قيل: العقل لا يستقل بأكثر أحوال المعاد و إن استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن (ز: كنيل اللذة و الألم بعد خراب البدن)، و لذلك أثبته الحكماء، و يستقل بأكثر ما علم من أحوال المبدأ و إن لم يستقل ببعضه كالسمع و البصر و لذلك لم يثبته الحكماء. فلو قال: و أكثر أحوال المعاد و بعض أحوال المبدأ ممّا لا يستقل بإثباتها العقل لكان أظهر. و (ض: - و) أقول: الظاهر أنّ مراده المعاد الجسماني؛ فإنّه المقصود (ز: المقصد) الخاص بعلم الكلام و العروة الوثقى فيه، بل هو المتبادر إلى الفهم عند إطلاق أهل الشرع و ظاهر عدم استقلال العقل بأحواله و فيه بحث؛ فإنّ بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من أحوال المعاد الجسماني أصلاً و

المعارف الإلهية[١] هو النبيّ بالاتفاق، و الإمام أيضاً عند بعض[٢]، و ما يستقلّ باثباته[٣] العقل إنّما يستنبط من البحث[٤] عن أحوال الممكن، المنقسم إلى الجوهر و العَرَض، إمّا بأمور عامّة أو غيرها، لا جرم رتّب المصنّف كتابه على ستّة مقاصد:

إن كان له نوع تعلّق به، و لذلك لم يذكره المصنف في بحث المعاد بل ذكره في قسم الجواهر. و لا يخفى أنّه ليس في كلام الشارح إشعار باستقلال العقل بجميع أحوال المبدأ أو بعضها؛ فإنّه قال: و ما يستقلّ به العقل، و ذلك اعمّ من جميع أحوال المبدأ أو بعضها. و عدم استقلال العقل ببعض أحوال المبدأ لا يقدح في الترتيب؛ إذ لا ينتظم تقديم النبوات على أحوال المبدأ مطلقاً، و كيف تقدّم إثبات الرسالة (ض: الارسال) على إثبات وجود المرسل، و لا يلائم توسيط النبوات بين أحوال المبدأ و ما جعله هذا القائل أظهر موقوف على كون أحوال المعاد الجسماني أكثر من أحوال المعاد الروحاني و هو غير ظاهر. لا يقال: لا توقف له على ذلك؛ لجواز أن لا يستقل العقل ببعض أحوال الروحاني. لأنّا نقول: هذا الكلام (ض: كلام) على السند الأخص؛ إذ على هذا التقدير يتوقف على إثبات كون هذا البعض منضماً إلى الجسماني أكثر ممّا يستقل به العقل من الروحاني. و هو أيضاً غير ظاهر؛ لأنّ مساق العقل من كلامه يدل على أنّ المعاد الروحاني يستقل به العقل؛ حيث قال: و لذلك أثبته الحكماء، فما ذكره الشارح الجليل أظهر في المقصود و أحوط في التجنب عمّا لا يهمّ فيه (الدواني).

١. قوله: في المعارف الالهيّة. أقول: أراد بالمعارف الالهية ما لا يعرف إلّا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه، لا المعنى المشهور (الدواني).

٢. ج، خ، ذ، ز، ر: «بعضهم».

٣. خ: «او ما يستقل به».

٤. قوله: إنّما يستنبط من البحث. أقول: ظاهر العبارة أنّ البحث في قسم الأمور العامة مقصور على الممكنات، و ليس كذلك بل يبحث فيه عن الموجود و العلية و غيرهما على وجه يتناول الواجب، و قد صرّح بذلك فيما بعد حيث قال: لما أورد كلاًّ ممّا يختص بواحد منها في بابه احتاج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة إمّا بين الثلاثة كالوجود و العليّة أو بين الاثنين كالماهيّة و المعلوليّة؛ فإنّه صريح في أنّ البحث عمّا يتناول الواجب و الممكن، فمراده بأحوال الممكن أعمّ ممّا يخصه أو يعمّه و غيره، كما أنّ المراد بالأمور العامة أعمّ ممّا يعمّ قسميه فقط أو إياهما مع الواجب اعتماداً على ما سيعلم، و لم يفصّله ابتداءاً روماً للاختصار على مناط الغرض من وجه الحصر و الترتيب (الدواني).

الأوّل: في الأمور العامّة؛ الثاني: في الجوهر و العَرَض؛ الثالث: في إثبات الصانع و صفاته؛ الرابع: في النبوّة؛ الخامس: في الإمامة؛ السادس: في المعاد، و وجه الترتيب ظاهر.

(المقصد الأوّل: في الأمور العامّة) أي: ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود[1]، التي هي

---

١. قوله: ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود. أقول: لقائل أن يقول: يدخل فيه الكمّ المطلق؛ فإنّه يوجد في الجوهر و العرض و كذا الحياة و القدرة و الإرادة و السمع و البصر؛ فإنّها توجد في الجوهر و الواجب، بل الكلام أيضاً عند بعضهم (هامش ض: و هم الأشاعرة، و أمّا المعتزلة فإنّهم قالوا الكلام غير قائم بذاته تعالى بل هو موجد للكلام في الممكنات. منه رحمه الله). لا يقال: المراد وجوده في جميع أفراد (ض: + الثلاثة، أو جميع أفراد) القسمين، و الصفات السبعة (ض: السبع) لا توجد في الأعراض أصلاً و لا في الجمادات من أفراد الجواهر، و الكمّ لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد. لأنّا نقول: بعد الإغماض عن عدم دلالة اللفظ على ذلك يلزم خروج الكثرة بعين ما ذكر في الكمّ، و أيضاً يلزم خروج العلّة المادّيّة و الصوريّة و غيرهما، و أنّهم جعلوا العلّيّة ممّا يشترك فيه الثلاثة كما صرّح به الشارح، و شمولها لجميع أفراد الجوهر و العرض غير بيّن. و يمكن الجواب بأن كون هذه الأشياء من الأمور العامة لا يوجب أن يبحث عنها في هذا القسم؛ إذ ربما لم يتعلق به غرض علمي معتدّ به بالبحث عنها على وجه العموم بل البحث عن أنواعها فقط، نعم إنّما يلزم أنّه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم. و يؤيده أنّ المعلوم و المخبر عنه و المعبّر عنه و نظايرها داخلة في تفاسير الأمور العامة مع أنّه لا يبحث عنها أصلاً، لكن في عدم تعلّق الغرض المعتدّ به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظرٌ. لا يقال: قد يبحث عن الكمّ المطلق في قسم الأعراض؛ لأنّ البحث عنه هناك ممنوع، لأنّا نقول: ذكر ما يتّفق من أحواله هناك على سبيل المبدئيّة، لا من حيث إنّها مسائل، غاية ما في الباب أن المصنّف ترك ذكر هذه المسائل في قسم الأمور العامة كسائر المسائل المتروكة، ثمّ ذكرها على وجه المبدئيّة في قسم آخر كسائر المبادي، و لا حجر فيهما و لا مخالفة للاستحسان. و لعلّه إنّما لم يذكرها في الأمور العامة ليحيل في قسم الأعراض عليها بناءاً على أنّها مبادي مخصوصة لقليل من المسايل. فالحوالة عليها في هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار. لا يقال: هو لا يختص بقسم من الموجودات فليس أحواله مبادي مخصوصة بالبعض. لأنّا نقول: هو و إن كان كذلك لكن معظم الحاجة إلى أحواله يندفع ببحث الكثرة، فلا يبقى كثير اعتداد بها من هذه الحيثية، بل إنّما يبقى الاحتياج المؤكّد إليها في مباحث نوعيه فقط، فلذلك لم يلتفت إلى ذكرها في مسائل الأمور العامة،

الواجب و الجوهر و العَرَض. لمّا أورد كُلّاً[1] ممّا يختصّ بواحد منها في بابه، احتاج إلى باب لمعرفة الأحوال المشتركة؛ إمّا بين الثلاثة، كالوجود و العلّية، أو بين الاثنين، كالماهية[2] و المعلولية. فالبحث عن العدم؛ لكونه في مقابلة[3] الوجود[4]، و عن الامتناع؛ لكونه من أحوال العدم، و عن

بل إنّما أوردت على سبيل المبدئيّة في قسم الأعراض، و فيه تكلّف. و اعلم أنّا سنقرّر أنّ الأمور العامة هي المشتقات و ما في حكمها، و حينئذٍ فاندفاع هذا السؤال ظاهرٌ؛ لأنّ المبحوث عنه في الأعراض هو نفس الكمّ لا المتكمم الشامل الذي هو من الأمور العامة. و بذلك يندفع إيراد آخر و هو أنّ الكيف يعرض للجواهر و الأعراض مع أنّه مذكور في قسم الأمور الخاصة، و كذا الإيراد بالكمّ المتصل فإنّه يعرض للجوهر و العرض؛ إذ الجسم التعليمي يعرض للجسم الطبيعي و السطح يعرض التعليمي و الخط يعرض السطح (الدواني).

١. خ: «كلّ واحد».

٢. قوله: كالماهية. أقول: هذا مبنيّ على اعتبار الكلية فيها، و أمّا من قال الماهية ما به الشيء هو هو سواء كان كلياً أو جزئياً فقد عدّه من الأحوال المشتركة بين الثلاثة (الدواني).

٣. ت: «مقابلاً».

٤. قوله: فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الموجود قلت: لا حاجة إلى التزام ذلك بناءاً على تفسيره؛ فإنّ العدم- بمعنى رفع الوجود من أحوال الموجود- مشترك بين الجوهر و العرض. و كذا الامتناع إن أُريد به ما بالغير أو المطلق الشامل له. لا يقال: المتبادر من العبارة ما يختص بالموجود أو ما يكون من أحوال الموجود من حيث هو موجود و ليس الامتناع و العدم كذلك. لأنّا نقول: فيخرج الإمكان و نظايره، و إن أُريد ما يكون من أحوال الموجود حال كونه موجوداً بمعنى أنّه لا ينافي الموجود، اتجه عليه أنّ العبارة لا دلالة لها على ذلك أصلاً ثمّ ما الباعث على هذه الإرادة حتى يلتزم (ض: يلزم) لأجلها كون بعض المباحث تطفلاً؟ فإن قيل: ليس رفع الوجود المطلق و لا الذهني من أحوال الجوهر و العرض بل لا يتصف به شيء أصلاً بحسب نفس الأمر كما حقّق في بحث المجهول المطلق، قلنا: قال السيّد رحمه الله في حاشية التجريد: «إن كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجوداً ذهنياً لها لم يكن الحكم بكونها معدوماً مطلقاً أو في الذهن مطابقاً للواقع، إلا أن يراد به التقييد بالقوى البشرية، و إن لم يكن ارتسامها فيها وجوداً ذهنياً بل ارتسامها في قوانا، فإن لم يكن تصور الشيء بوجه مّا وجوداً له بل تصوره بكنهه، أمكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة، و إن كان جميع تصورات الشيء وجوداً له في الذهن على

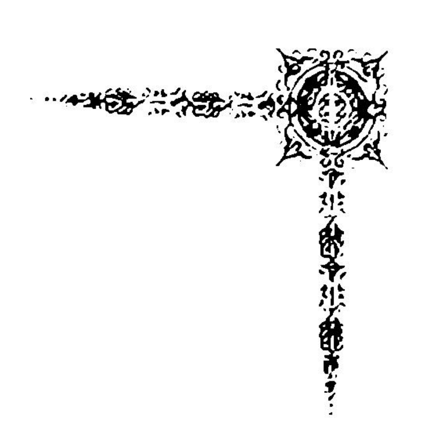
الوجوب و القدم؛ لكونهما من أحوال الوجود، و لذلك أوردها[1] في فصل[2] الوجود و العدم.

(و فيه فصول) ثلاثة؛ لانحصار الأمور العامّة - بالاستقراء - في الوجود و العدم و ما يتعلّق بهما، و الماهية و لواحقها، و العلّية و المعلولية.

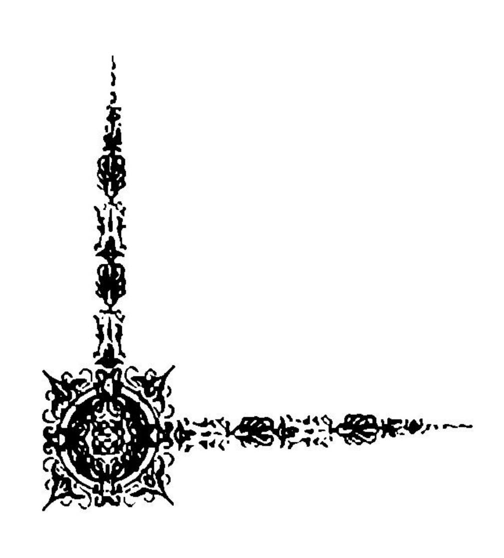
أنحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم إلى تقييده بزمان سابق أو لاحق أو ببعض الأذهان. هذا كلامه، و قد جوّز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع و مع تجويز تلك الاحتمالات كلاً أو بعضاً لا حاجة إلى التزام كون البحث عنه تطفّلاً على أنّه يمكن أن يقال: مع قطع النظر عمّا ذكره إنّ اتصاف المفهومات بالوجود المطلق أو الذهني و إن كان دائماً لكن ليس واجباً لذات تلك المفهومات بل ممكناً. و قد صرّح أيضاً به السيّد قدّس سره في بحث المجهول المطلق. و حينئذٍ فسلب ذلك الوجود عنها ممكن و العدم المطلق من أحوال المطلق الممكنة (ض: أحوالها الممكن) الثبوت لها و لا باعث على حمل الأحوال على الأحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لأجله كون البحث عنه تطفّلاً، مع أنّه عنون الفصل به. و بعد اللتيا و التي يكون البحث عن العدم الخارجي أصيلاً من غير ريبة، فالتزام كون البحث عن العدم مطلقاً تطفّلاً غير سديد؛ مع أنّه لا حاجة إلى التزام ذلك في (ض: + العدم المطلق و) العدم الذهني أيضاً كما عرفت (الدواني).

١. ب، ج، خ، ذ، ر، ز: «أوردهما».

٢. أ، ر، ز: «بحث».



(الفصل الأوّل: في الوجود والعدم)



(الفصل الأوّل: في الوجود و العدم)

(و تحديدهما بـ: الثابت العين و المنفيّ العين، أو: الذي يمكن أن يخبر عنه و نقيضه) أي: الذي لا يمكن أن يخبر عنه، **(أو بغير ذلك)** مثل قولهم: الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً، و المعدوم[1] ما لا يكون فاعلاً و لا منفعلاً، **(يشتمل على دور ظاهر)**.

أمّا اشتمال التحديد الأوّل فظاهر؛ لأنّ الثبوت مرادف للوجود، و كذا النفي للعدم[2]. و أمّا الثاني؛ فلأنّ الإمكان قد أخذ[3] في كلّ من حَدَّي الوجود و العدم، و هو عبارة عن سلب الضرورة عن طرَفَي الوجود و العدم، و أمّا الثالث؛ فلأنّه[4] قد أخذ الكون[1] في تعريف الوجود المرادف له، و

---

١. خ: + «هو».

٢. ذ: «مرادف للعدم».

٣. قوله: فلأنّ الإمكان قد أخذ. أقول: فيه نظر؛ لأنّ المواد الثلاث لا ينحصر في الوجود، بل يتحقق في كلّ محمول نسب إلى موضوع، كما حقّق في موضعه. فإمكان (ض: و إمكان) الإخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الإخبار عنه و عدمه؛ فإنّ معناه كونه مخبراً عنه بالامكان. و الجواب أنّ معنى كلّ قضية يرجع إلى ثبوت المحمول للموضوع أو سلب ثبوته له، فإمكان الأخبار عنه يرجع إلى سلب ضرورة ثبوت الإخبار عنه له (ز: - له) و عدم ثبوته له، و فيه نظر لا يخفى؛ فإنّ الثبوت المذكور معنى (ز: لمعنى) رابطي، و هو الثبوت النسبي، و قد جعل هاهنا آلة لملاحظة الطرفين، و المعرَّف هو وجود الشيء في نفسه، و على تقدير أن يكون المطلق الشامل له و للنسبي، فيكون (ز: يكون) تعريفاً بما يصدق عليه، و لا استحالة فيه إلّا بالشرطين المشهورين، و كلاهما ممنوع في صورة النزاع (الدواني).

٤. ز: - «قد أخذ في كلّ من حدَى الوجود و العدم؛ و هو عبارة عن سلب الضرورة عن طرَفَي الوجود و العدم، و أمّا الثالث فلأنّه».

سلب الكون في تعريف العدم[٢] المرادف له.

و ما يقال: مِن أنّ معنى الفاعل و المنفعل هو الموجود المؤثّر و الموجود المتأثّر، فمعنى ما لا يكون فاعلاً و لا منفعلاً: ما لا يكون موجوداً مؤثّراً و لا موجوداً متأثّراً، و هذا سلبٌ لقسمَي

---

١. قوله: فلأنّه قد أخذ الكون. أقول: للمعرّف أن يقول: الكون المأخوذ في التعريف أمر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة، و المعرّف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر، فأين هما من الترادف؟ كيف و الأوّل مصدر كان الناقصة و الثاني مصدر كان التامة. لا يقال: قول المصنف بعد ذلك: و إذا حمل الوجود أو جعل رابطة يدل على أنّ المعرّف مطلق الوجود (ض، ذ ، ز: الكون) الشامل للنسبي. لأنّا نقول: للمعرّف أن يقول بعد تسليم أنّ للوجود معنى شاملاً للقسمين إنّما عرّفتُ (ذ: عرض) الوجود في نفسه، و على تقدير أن يكون المعرّف مطلق (ذ: المطلق) الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف أيضاً، بل يكون تعريفاً للشيء بما يصدق هو (ذ: هو يصدق ؛ ز: - هو) عليه، و لا يلزم فساد كما مرّ. لا يقال: النسبي هو الكون في نفسه مع قيد آخر (ض، ز: - آخر) هو (ذ: أي:) تلك الصفة التي تتلوه. لأنّا نقول: من البيّن أنّه ليس كذلك، كيف و يمكن التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم. ثمّ على هذا التقدير أيضاً (ض، ذ: - أيضاً) إنّما يكون (ض: + التعريف) تعريفاً بالمرادف لو لم يكن إطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين (ذ، ز: وضعين) كما في الإمكان العام و الخاص؛ إذ لو كان كذلك لم يكن تعريفاً بالمرادف و إن كان دورياً. فإن قيل: ثبوت الشيء على صفة يرجع إلى ثبوت الاتصاف في نفسه (ز: تعيّنه)، و هو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه (ز: تعيّنه) الذي هو المعرّف. قلت: على هذا التقدير أيضاً يكون تعريفا دورياً، و لا يكون تعريفاً بالمرادف إلّا بالشرط المذكور، (ض، ذ: + و هو أن لا يكون إطلاق الكون عليهما بحسب وضعين،) على أنّا لا نسلّم كون ثبوت الشيء على صفة غير (ض، ذ، ز: عين) ثبوت الاتصاف في نفسه، و إن فرضنا استلزامه له، فليتأمل (الدواني).

٢. قوله: و سلب الكون في تعريف العدم. قلت: على تقدير أن يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف؛ للتفاوت (ض: + بينهما) بالإجمال و التفصيل، كما بين الإنسان و الحيوان الناطق، فالأولى أن يقال: إنّ (ض، ز: - إنّ) العدم مرادف للسلب، و الكون (ز: للكون) للوجود، فإذا أخذ العدم مضافاً إلى الوجود كان سلب الكون مرادفاً له، و المراد هاهنا عدم الوجود، و لم يصرح بالقيد؛ اكتفاءاً بقرينة المقابلة و الشهرة في هذا المعنى (الدواني).

الموجود، و يتوقّف[1] على سلب مفهوم الموجود[2]، و هو مفهوم المعدوم.

فضعفه ظاهرٌ؛ لأنّا لا نسلّم أنّ معنى الفاعل هو الموجود المؤثّر، و المنفعل هو الموجود المتأثّر، غاية الأمر أن نسلّم أنّهما لا يكونان إلّا موجودَين.

و في قوله: و تحديدهما بالثابت العين و المنفيّ العين، نظرٌ؛ إذ الوجود و العدم لم يعرَّفا بهما، بل الموجود و المعدوم عُرِّفا بهما.

و اعتُذِر عنه[3]: بأنّ مفهوم الموجود يشتمل على شيئين: مفهوم الوجود و مفهوم صيغة المفعول،

---

١. خ: «متوقف».

٢. قوله: و يتوقف على سلب مفهوم الموجود. قلت: أي: بحسب التصور الساذج، و هو ظاهر، فلا يرد ما أورد عليه الشارح في الحاشية، فتدبّر (الدواني).

٣. قوله: و اعتذر عنه. أقول: فيه بحث. أمّا أوّلاً: فلأنّا نقلب هذا الاعتذار، و نقول: مفهوم الموجود (ز: الوجود) يشتمل (ذ، ز: مشتمل) على شيئين: مفهوم الوجود و مفهوم الصيغة، لكن مفهوم الوجود معلوم لكلّ من يعرف متن اللغة فإذا علم مفهوم صيغة (ز: الصيغة) المفعول علم مفهوم الموجود و إن جهل جهل، فلو احتاج الموجود إلى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة إليه، فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفاً للوجود بالثبوت؛ لأنه غير محتاج إلى التعريف، بل المحتاج إلى التعريف (ض: إليه. ز: - إلى التعريف) هو الجزء الآخر أعني: مفهوم الصيغة. و أمّا ثانياً: فلأنّه يجوز أن يكون مفهوما الوجود و الصيغة كلاهما معلومين و مفهوم الموجود (ز: الوجود) مجهولاً فيعرَف بأجزائه، كما في سائر المفهومات المكتسبة. و الجواب عن الأوّل أنّ ما علم من (ذ: في) متن اللغة إنّما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود، و المقصود بالتعريف هاهنا هو الثاني. و عن (ز: من) الثاني أنّ تفصيل معنى الموجود (ز: الوجود) إلى معنى المشتق منه و الصيغة معلوم (ز: + لكلّ) من علمي (ز: علم) اللغة و الصرف؛ إذ الجزء الأوّل يعلم من الأوّل و الثاني من الثاني، و ليس ذلك من وظايف المقام قطعاً، فلو كان كنه الوجود معلوماً لم يحتج الموجود إلى التعريف الصناعة (أ، ز: الصناعي)، بل إلى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة، فليتأمّل فيه (ذ: - فيه). و لو بني الاعتذار على أنّ تعريف (ز: + مفهوم) المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض من (ض، ذ، ز: - من) تعريف المبدأ بالمبدأ شايع بل غالب، لكان أظهر و لم (ز: لو) يتوجه عليه ما ذكر، فافهم (الدواني).

لكن مفهوم صيغ المشتقّات معلومٌ لكلّ من يعرف اللغة، فإذا عُلِم مفهوم الوجود عُلِم مفهوم الموجود، و إن جُهِل جُهِل. فلو احتاج الموجود إلى تعريفٍ[۱] كان ذلك لاحتياج الوجود إليه. فتعريف الموجود بالثابت العين تعريفٌ في الحقيقة للوجود بثبوت العين؛ لأنّه المحتاج إلى التعريف، و كذا تعريفه بما يمكن أن يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالإمكان.

و كما أنّ تعريف الموجود- المذكور صريحاً- دوريّ، كذلك تعريف الوجود- المذكور ضمناً- دوريّ. فقوله: و تحديدهما، أي: تحديد الوجود و العدم- كما هو الظاهر- بالثابت العين، أي: بما علم منه تحديده به، أو نقول: إنّ الضمير راجع إلى الموجود و المعدوم؛ لدلالة الوجود و العدم عليهما، أو لأنّهما أطلقا عليهما تسامحاً[۲]، بإطلاق المشتقّ منه على المشتقّ، و هو مشهور، و المآل في الكلّ واحدٌ.

أقول: فيه نظر؛ لأنّه يلزم بمقتضى هذا التحقيق أن يكون تعريف كلّ مشتقّ بمشتقّ تعريفاً في الحقيقة لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق؛ إذ يمكن إجراء هذا الكلام فيه، فيقال: الحسّاس مثلاً يشتمل على شيئين: مفهوم الإحساس و مفهوم صيغة الفاعل، لكن مفهوم صيغ المشتقّات معلومٌ لكلّ من يعرف اللغة، فإذا عُلِم مفهوم الإحساس عُلِم مفهوم الحسّاس، و لو جُهِل جُهِل. فلو احتاج الحسّاس إلى التعريف كان ذلك لاحتياج الإحساس إليه، فلو عُرِّف الحسّاس بمشتقٍ كان ذلك تعريفاً بالحقيقة[۳] للإحساس بمأخذ اشتقاقه، مع أنّه ليس كذلك؛ فإنّه قد يجوز تعريف المشتقّ

---

۱. ج، خ: «التعريف».

۲. قوله: أو لأنّهما أطلقا عليهما تسامحاً. أقول: بل الظاهر أنّ الأمور العامة مطلقاً في المحمولات (ض: هي المحمولات. ذ: هي المجهولات) و ذكر مباديها مسامحة مشهورة، و يؤيّده قوله فيما بعد: و لتحقق الإمكان و فائدة الحمل، و قوله: و انتفاء التناقض، و قوله: و اتحاد مفهوم نقيضه، على ما سنبيّنه هناك (الدواني).

۳. ب، خ، ج: «في الحقيقة».

بالمشتقّ[1] و لا يجوز تعريف مأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق. مثلاً يجوز تعريف الحسّاس بالمتحرّك بالإرادة و لا يجوز تعريف الإحساس بالحركة الإرادية[2]. و كذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك و لا يجوز تعريف النطق بالضحك. و أمثال ذلك أكثر من أن يحصى.

و تحقيق المقام: أنّ السؤال عن المشتقّ قد يكون عن نفس مفهومه، فحينئذٍ إن أجيب بمشتقّ آخر[3] فذلك يكون تعريفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق، و قلّما يكون السؤال في هذا المقام

---

١. ج: «به».

٢. قوله: يجوز تعريف الحساس بالمتحركة بالإرادة و لا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الإرادية. قلنا: هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا لمفهومه الذي هو معنى المشتق، و لو قصد به تعريفه لم يصحّ لاستلزامه تعريف الإحساس بالحركة الإرادية كما قرّره المعترض، و كلام المعتذر ينادي على أنّ مراده ما ذكرنا؛ حيث قال: مفهوم الموجود مشتمل على شيئين إلى آخره؛ فإنّه صريح في أنّ غرضه أنّ تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ. و أمّا قوله: تعريف الموجود بما يمكن أن يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الأوّل، فنقول: (ض: + لا شكّ أنّ) الكلام على تقدير أن يكون غرض المعرّفين بهذا (ض، ز: من هذا) التعريف و أمثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود؛ فإنّ النزاع إنّما وقع في بداهة كنهه لا على أن يكون الغرض تصوير أفراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات؛ فإنّ ذلك لا يحتاج إلى النظر بالإتفاق، فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تصور (ز: تصوير) الأفراد (ض: لكان تعريفاً لأفراد) الموجود بوجه يميّزها عن المعدومات، و ذلك غير مقصود في هذا المقام قطعاً. بل الكلام هاهنا في (ض: على) الوجه الأوّل، أعني تعريف مفهوم الموجود بما هو موجود (ز: وجود)، فحينئذٍ كون إمكان الجزء (ض: الخبر) غير محمول على الوجود خلل (ز: حال) آخر في التعريف لو لم يمنعه المعرّف و لم يلزم (ض: يلتزم) كونه محمولاً عليه، فافهم (الدواني).

٣. قوله: فحينئذ إن أجيب بمشتق آخر. أقول: هذا التعريف الرسمي غير بيّن؛ فإنّ مفهوم المشتقّين إذ كانا متساويين و إن لم يصدق المبدأ على المبدء فلِمَ لا يجوز تعريف أحدهما بالآخر كالضاحك و المتعجب؟ لا يقال: المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على أفراده فلا يجوز تعريف مفهومه به. لأنّا نقول: المعتبر في العرف صدقه على أفراد المعرَّف و حيث أطلق الصدق على المعرَّف في كلامهم فمرادهم ذلك، على أنّا لا نسلّم أنّ المتعجب لا يصدق على مفهومه أعني: مفهوم الضاحك

بلفظ المشتق، بل الأكثر و الأولى أن يسأل بلفظ المشتق منه؛ لأنّ مفهوم الصيغة معلوم لكلّ أحدٍ، و إنّما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه. مثلاً إذا أريد الاستفسار عن مفهوم المتحرّك، يقال: ما الحركة؟ و يجاب: بأنّها الخروج عن[1] القوّة إلى الفعل على[2] التدريج، فإن قيل: ما المتحرّك؟ أجيب: بأنّه الخارج من القوّة إلى الفعل[3]، فذلك- كما قال- هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج؛ لأنّه المحتاج إلى التعريف.

و أمّا إذا كان[4] السؤال عمّا صدق عليه[5] المشتق الذي علم بوجهٍ[6]، و[7] أريد أن يعلم بحقيقته أو بوجهٍ آخر، فحينئذٍ إن أجيب بمشتقّ آخر فذلك لا يكون تعريفاً لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق. مثلاً إذا سئل عن الإنسان[8] الذي علم بوجه الضحك، و يراد أن يعلم بوجهٍ آخر، و قيل:

لابشرط شيء؛ فإنّ اتصاف الأفراد مستلزم لاتّصاف الماهية لابشرط شيء، بل اتصافها عين اتصافها. نعم؛ لا يصدق على المفهوم المقيّد بالإطلاق أو غيره من الصفات الذهنية (الدواني).

١. خ، ذ: «من».

٢. ب: + «سبيل».

٣. ث: + «على التدريج».

٤. قوله: و أمّا إذا كان إلى آخره. أقول: لا يخفى عليك أنّ هذا الشق ليس تعريفاً للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرّح به، و تعريف المشتق منحصر في القسم الأوّل فيتمّ كلام المعتذر من غير قصور، فلا يرد ما أورده عليه؛ لأنّا نلتزم أنّ تعريف كلّ مشتق (ض، ز: + بمشتق) تعريف للمأخذ بالمأخذ (الدواني).

٥. أ، ب، ث، خ، ر: - «عليه».

٦. خ: «بوجهٍ ما».

٧. ب، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: + «إن».

٨ قوله: مثلاً إذا سئل عن الإنسان. أقول: أُورد عليه أنّه إذا سئل عن الضاحك بما هو لم يصحّ ذكر الكاتب في الجواب أصلاً؛ إذ الكاتب عرضي بالقياس إلى المسئول عنه، و لا يصح وقوع العرض (ض، ر: العرضي) في جواب ما هو، كيف، و المقول في جواب ما هو منحصر في حدّه و نوعه و جنسه. و هذا الإيراد ليس بشيء؛ إذ هو- مع كونه مناقشة في المثال- مندفع بأنّ القوم حصروا أمّهات المطالب

ما الضاحك؟ فالجواب بالكاتب ليس تعريفاً للضحك بالكتابة، كيف و لا يمكن حمله عليه.

و إذا[1] تقرّر أنّ تعريف المشتقّ بالمشتقّ يكون على وجهين - كما ذكرنا - فلا شكّ أنّ تعريف الموجود بـ: ما يمكن أن يخبر عنه، ليس من قبيل الوجه الأوّل؛ إذ لو كان كذلك لزم أن يكون تعريفاً للوجود بإمكان الخبر، و هو ممّا لا يحمل عليه كما لا يخفى، فلا يكون معرّفاً[2] له، فلا يتمشّى هذا الاعتذار فيه.

و لمّا أبطل تحديد الوجود و العدم بما ذكر، أشار إلى وجه الاعتذار لأولئك المعرّفين من

في مطلب ما و مطلب هل و مطلب لِم، ثمّ قسّموا مطلب ما إلى ما هو لطلب شرح الإسم، و إلى ما هو لطلب الماهيّة الحقيقيّة، و مطلب هل إلى البسيطة و المركبة، و حكموا بأنّ مطلب ما الإسميّة متقدم على جميع المطالب؛ معلّلين بأنّا ما لم نعرف شرح قول القائل: هل عنقاء المغرب (ض، ذ، ر: مغرب) موجود، لم يمكننا أن نحكم عليه بالنفي و الإثبات. فيجب أن يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل، و ما لم نعرف أنّ الشيء موجود ثابت لم يمكننا أن نحقّق ذاته؛ إذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي، فلولا أنّهم أرادوا به ما يعمّ الحدّ و الرسم بل التعريف اللفظي أيضاً، لم يصحّ منهم (ض، ذ، ر: - منهم) هذا الحكم؛ لجواز أن يعلم برسمه مثلاً، ثمّ يطلب هليّة البسيطة إلى آخر المطالب. و هذا ظاهر، و ممّن صرّح به الشيخ عمر بن الخيام في رسالة له في حكمة الكون و التكليف؛ حيث قال: مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء و ماهيته، فيكون الجواب إمّا تحديداً أو ترسيماً و إمّا شرحاً للإسم و تبييناً له، و لا يكون هذا المطلب حاصراً لجواب المجيب بين طرفي السلب و الإيجاب، بل يكون الجواب إلى المجيب يأتي بما يشاء (ض: شاء) و بما (ر: - بما) يراه حدّاً لذلك الشيء أو معرّفاً له. فظهر أنّ الرسم يقع في مطلب ما هو (ذ، ر: - هو) في الجملة على ما صرّح به هو و غيره، غاية ما في الباب أن يكون وقوعه على سبيل التوسع و الاضطرار، كما (ذ، ر: على ما) صرّح به في شرح الإشارات. و بذلك يندفع توهم المنافات بينه و بين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الأمور الثلاثة؛ فإنّ هذا الحصر إنّما هو بحسب الحقيقة، فاستقم و لا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيله، والله الموفق (الدواني).

١. خ: «فإذا».

٢. خ، ت: «تعريفاً».

الحكماء و المتكلّمين في تحديدهم، فقال:

(بل المراد تعريف اللفظ) و ليس المقصود به تحصيل صورةٍ غير حاصلةٍ[1]، كما في سائر التعريفات الحقيقية، بل المقصود به الإشارة إلى صورةٍ حاصلةٍ، و تعينها من بين الصور الحاصلة، ليعلم أنّ اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها.

فلا يقدح فيه إيراد ما هو مرادف للمعروف، كما في التعريفين الأوّل و الثالث؛ بل مداره على الألفاظ المفردة المترادفة، فإن لم يوجد أورد بدلها[2] ألفاظ مركّبة دالّة على مفهومه[3]، و لا يكون التفصيل المستفاد منها مقصوداً، بل المقصود بها مجرّد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصوّرة.

و لا يقدح أيضاً إيراد ما يتوقّف معرفته على معرفة المعرَّف، كما في التعريف الثاني؛ لما ذكرنا من أنّ هذا التعريف ليس[4] لتحصيل معرفة المعرَّف، حتّى يكون توقّف معرفة المعرِّف عليها دوراً، بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة؛ **(إذ لا شيء)** في المفهومات[5] **(أعرف من الوجود)**.

أقول[6]: إن أراد أنّ تصوّر الوجود بوجهٍ يمتاز به عن جميع ما عداه بديهيّ و أنّه لا أعرف منه

١. خ: «حاصل».

٢. قوله: فإن لم يوجد أورد بدلها. أقول: هذا يدل على أن لا ترادف بين المفرد و المركب، إمّا لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف؛ فإنّ وضع المفرد شخصي و وضع المركب نوعي، أو للتفاوت بينهما في الإجمال و التفصيل. و الثاني أولى؛ فإنّ وضع المفرد قد يكون نوعياً كما في المشتقات، و من هاهنا علم أن لا ترادف بين العدم و سلب الكون على تقدير أن يكون معناه ذلك (الدواني).

٣. أ، ب، ث، خ، ر: «مفهوم».

٤. ت: + «تعريفاً».

٥. أ، ب، ث، خ، ذ، ر، ز: + «ما».

٦. أ، ث، ج، ت: – «أقول».

فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه، فذلك[1] مسلّم بحكم الاستقراء و الرجوع إلى الوجدان، و إن أراد أنّ تصوّره بكنه حقيقته بديهيّ، فذلك ممنوعٌ[2]، بل نمنع كونه متصوّراً أيضاً[3].

---

١. ب، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «و ذلك».

٢. ب: «غير مسلم».

٣. قوله: بل نمنع كونه متصوراً أيضاً. أقول: اعترض عليه بأنّه إن أراد أنّه يمنع (ذ: نمنع) تصور أفراد الوجود العارضة للماهيّات بكنه الحقيقة، فيرد عليه أنّه (ض، ذ، ر، ز: أن) ليس للوجود عروض للماهيات أصلاً لا ذهناً و لا خارجاً؛ لما سيجيء، بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البديهي المسمّى بالوجود، و سيشير المصنف (ذ، ر: - المصنف) إلى ذلك بقوله: و الوجود من المحمولات العقلية لإمتناع استغنائه عن المحل و حلوله (أ: حصوله) فيه. فلا يكون وجودات الماهيات أفراداً حقيقية لذلك المفهوم، بل هي نفسه مضافاً إلى الماهيات، فيكون حصصاً منه، و قد اعترف الشارح بذلك حيث قال: و و إثبات أنّ في الموجودات أمراً وراء الماهية و الوجود (ز: الموجود) المطلق و حصصه زائداً على الماهية عارضاً لها (ز: لهما) ممّا لا سبيل إليه، و إذا (ذ: فإذا) كان الوجودات حصصاً لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعاً بالقياس إليها. نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الأمر و حكم بأنّه كنه حقيقته توجّه المنع. و إن أراد أنه يمنع (ذ، ر، ز: نمنع) تصور هذا المفهوم المنتزع البديهى نفسه بكنه الحقيقة، ففيه أنّ المصنف سيبيّن أنّ هذا المفهوم بسيط لا جنس له و لا فصل، فطبيعة (ذ، ر: و طبيعة) ذلك المنتزع البسيط و ذاته و كنه ماهيته ليس إلّا نفسه كما في سائر المفهومات البسيطة في العقل، و لا يخفى فساده. (ز: + و) أمّا أولاً: فلأنّ الشارح منع هاهنا كون الوجود متصوراً بالكنه، فإذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصاً لا أفراداً حقيقية، فلا بدّ من إثباته بالدليل؛ إذ ليس بديهيّاً، و لم يعترف به الشارح أصلاً؛ فإنّ ما ذكره من قوله: و اثبات أنّ في الموجودات إلى آخره (ز: - إلى آخره) منع، و ليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الأمر، بل هو صريح في أنّ إثباته ممّا لا دليل عليه، و لا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه في نفسه. و أمّا ثانياً: فلأنّ كون تلك الأفراد حصصاً و كون ذلك (ض: + الأفراد) المفهوم نوعاً لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه، إلّا إذا ثبت كون ذلك المفهوم متصوراً بالكنه، و لم يثبت بعدُ، بل هل (ز: - هل) الكلام إلّا فيه؟ و بساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته أصلاً كما في سائر المفهومات البسيطة، لا سيّما الواجب تعالى، و كذا كونه أمراً منتزعاً سواء ضمّ إليه البساطة أو لا. (ض: + و) قوله: و طبيعة ذلك

(و الاستدلال بتوقّف التصديق بالتنافي عليه، أو[1] بتوقّف[2] الشيء على نفسه، أو عدم تركّب[3] الوجود مع فرضه مركّباً[4]، أو إبطال الرسم، باطل).

استدلّ الإمام[5] على بداهة تصوّر الوجود بوجوه[6]، أشار المصنّف إلى اثنين منها، و حكم ببطلانهما:

الأوّل: أنّ التصديق بالتنافي بين الوجود و العدم- أعني قولنا: الشيء إمّا موجود و إمّا معدوم- بديهيّ، و يتوقّف على تصوّر الوجود و العدم؛ ضرورةَ توقّف التصديق على تصوّر أطرافه، و ما يتوقّف عليه البديهي أولى بالبداهة.

و الثاني: أنّ الوجود متصوّر، و ليس ذلك بالكسب، و إلّا فاكتسابه إمّا بالحدّ، و إنّه لا يكون[7] إلّا بالأجزاء، و الوجود بسيط، و إلّا فأجزاؤه إمّا وجودات[8]، فيلزم توقّف الشيء على نفسه؛ ضرورةَ

المنتزع إلى آخر. قلنا: هذا لا يدلّ على حصول كنهه؛ لجواز أن يكون (ز: لجواز كون) ذلك الأمر حاصلاً في الأذهان بأمر يساويه لا بكنهه، لابدّ لنفي ذلك من دليل (الدواني).

١. ش: «و».

٢. أ، ب، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «يتوقّف».

٣. س: «تركيب».

٤. س: - «مركباً».

٥. أ، ث: - «الإمام». هو: أبوعبدالله فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين بن الحسن التيمي البكري الرازي، الفقيه الشافعي المعروف بابن الخطيب. ولد بالري سنة ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ و توفّي بمدينة هراة سنة ٦٠٦ هـ له تصانيف كثيرة في فنون عديدة، منها: تفسير القرآن الكريم؛ المطالب العالية؛ نهاية العقول؛ الأربعين في أصول الدين؛ المحصّل؛ إبطال القياس. انظر في ترجمته: وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨، رقم ٦٠٠؛ سير أعلام النبلاء ٢١: ٥٠٠، رقم ٢٦١؛ طبقات الشافعية ٨: ٨١، رقم ١٠٨٩؛ شذرات الذهب ٧: ٤٠؛ هدية العارفين ٦: ١٠٧؛ العبر ٤: ٢٤٨؛ الأعلام ٦: ٣١٣.

٦. انظر: تلخيص المحصل، ص ٧٤؛ المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات ج١ ص١١.

٧. ت: «ليس».

٨. ت: + «كلاً أو بعضاً».

توقّف الكلّ على أجزائه، و إمّا ليست بوجودات، فلا بدّ أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد، و إلّا فلا وجود هناك أصلاً؛ إذ ليس ثمّة إلّا تلك الأجزاء التي ليست بوجودات[1]، فذلك الزائد هو الوجود، و تلك الأجزاء معروضاته[2]، فلم يكن التركيب في الوجود، بل في معروضه؛ مع أنّه فرض مركباً.

لا يقال: لا نسلّم أنّ الوجود هو ذلك الزائد فقط، بل هو مع تلك الأجزاء، فلا يلزم عدم تركب الوجود.

لأنّا نقول: على هذا يكون الزائد جزءاً له، و ننقل الكلام إليه.

و إمّا بالرسم[3]، و إنّه باطل؛ إذ يتوقّف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم، و هو يتوقّف[4] على العلم بالمرسوم، و هو دور، و بما عداه مفصّلاً[5]، و هو محال؛ لاستحالة إحاطة الذهن بما لا يتناهى.

أمّا بطلان الوجه الأوّل؛ فلأنّا لا نسلّم أنّ ما يتوقّف عليه البديهيّ بديهيّ؛ فإنّ التصديق البديهيّ

---

١. أ، ب، ث، ت، ج: «وجودات».

٢. قوله: و تلك الأجزاء معروضاته. أقول: كون تلك (ز: - تلك) الأجزاء معروضات الوجود بناء على أنّ الظاهر أنّ الأمر الزائد هو الهيئة الاجتماعيّة، فذكره استظهاراً؛ لإنّ غاية الأمر على هذا التقدير أن يكون الأمر الزائد هو الهيئة الاجتماعيّة، فتكون تلك الأجزاء معروضات له، فيكون التركيب في معروضه، و إن لم يكن ذلك الأمر (ز: - الأمر) الهيئة بل أمراً آخر، لا تكون تلك الأجزاء معروضات له، فأمّا أن يكون ذلك الأمر معروضاً لها فيكون التركيب في عارضه و هو في مرتبة هذا الشقّ في الفساد. و كذا إذا كانا عارضين لمعروض واحد أو معروضين لعارض واحد أو لا عارضاً و لا معروضاً، فلا يكون هناك تركيب لا (ذ، ر، ز: - لا) في الوجود و لا في معروضه و لا في (ذ، ر: - في) عارضه، بل في أمر أجنبي عنه، فيكون الخلف أفحش (الدواني).

٣. عطف على قوله: إمّا بالحدّ.

٤. ج: «متوقّف».

٥. أ، ب، ت، ج: - «مفصّلاً».

قد يكون أطرافه كسبية. و لو سلّم، فنختار أنّ تصوّره بوجهٍ مّا بديهيّ، و لا نزاع فيه.

فإن قيل: نحن نستدلّ بأنّ هذا التصديق بديهيّ بجميع تصوّراته، و من جملتها تصوّر الوجود، فهو بديهيّ. لا يقال: هذا مصادرة؛ فإنّ[1] مَن لا يسلّم بداهة تصوّر الوجود كيف يسلّم بداهة جميع تصوّرات هذا التصديق؟ لأنّا نقول: قد نعلم إجمالاً أنّ هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب، من البله و الصبيان، فنعلم[2] كونه بديهياً بجميع تصوّراته، و لا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصوّرات، و المقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصوّر الوجود بخصوصه. و هذا استدلال بالشكل الأوّل؛ إذ[3] حاصله أنّ تصوّر الوجود من تصوّرات هذا التصديق، و كلّ ما هو من تصوّرات هذا التصديق بديهيّ.

قلنا: إن أردت أنّ جميع هذه التصورات بالكنه بديهيّ، فممنوعٌ، و ما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله و الصبيان لا يدلّ عليه، و إن أردتَ أنّه بوجهٍ مّا بديهيّ، فلا نزاع فيه.

و أمّا بطلان الوجه الثاني؛ فلانّا نمنع أنّ الوجود متصوّر بكنه حقيقته، و إن أراد أنّه متصوّر بوجهٍ مّا[4]، فلا يجديه نفعاً؛ لأنّ الخلاف في تصوّر الكنه.

و أيضاً نختار: أنّ أجزاء الوجود وجودات، و لا يلزم توقُّف الشيء على نفسه؛ لجواز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً عَرَضياً، كصدق الإنسان على كلٍّ من أجزائه، و لا استحالة في ذلك.

أو نختار: أنّها ليست بوجودات. قوله: فلا بدّ أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد و يكون ذلك الزائد هو الوجود، قلنا: نعم، و ذلك الأمر هو مجموع الأجزاء من حيث هو مجموع؛ فإنّ هذا المجموع لم يحصل إلّا عند الاجتماع، و أنّه زائد على كلّ واحد واحد فُرِض أنّه غير الوجود، فيكون التركيب في الوجود.

---

١. ب: «لأنّ».

٢. ب: «فعلم»، ث: «فيعلم».

٣. ب: - «إذ».

٤. ث: + «بديهيًا». أ، ب، ج، خ، ر، ز: + «بديهيّ».

ثمّ ما ذكره منقوضٌ[١] بسائر المركبات التي علم تركبها[٢] يقيناً؛ إذ نطّرده بعينه في السكنجبين مثلاً.

أو نختار: أنّ اكتسابه بالرسم. قوله: يتوقّف على العلم بالاختصاص، قلنا: ممنوع، بل يتوقّف على الاختصاص في نفس الأمر، لا على العلم به. سلّمناه، لكنّ العلم بالاختصاص لا يتوقّف إلّا على تصوّر المعرَّف بوجهٍ مّا، فلا يلزم الدورُ على تصوّر ما عداه إجمالاً، و هو ليس بمحال؛ إنّما المحال هو الإحاطة بما لا يتناهى مفصّلاً.

لا يقال: تصور الوجود إذا حصل للنفس من غير كسب، فإذا التفتت إلى حصوله عرفت بمجرّد التفاتها إليه أنّه بغير كسب، فأيّ حاجة إلى الاستدلال؟ بل نقول: بداهة كلّ بديهيّ و كذا كسبية كلّ كسبيّ كلتاهما بديهيتان؛ لعين[٣] ما ذكر.

لأنّا نقول: قد تحصل صورة في النفس و لا تلتفت إلى كيفية حصولها، ثمّ تحصل فيها[٤] صورة أخرى، و لا تلتفت أيضاً إلى كيفية حصولها، و هكذا حتّى إذا تطاولت المدّة و تكثّرت الصور توجّهت[٥] إليها، فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها، فاحتاجت إلى الاستدلال، و ذلك بالبديهيات أولى[٦]؛ إذ في الكسبيات اعتمال قلّما ينسى.

---

١. ز: «ينتقض».

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «تركيبها».

٣. أ، ت: «بعين».

٤. ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «فيهما».

٥. ت: «ثمّ توجّهت».

٦. قوله: و ذلك بالبديهيات أولى. أقول: فيه بحث؛ لأنه إذا (ز: - إذا) كان عدم تذكر المشقّة التي قد كانت قليلاً كان اشتباه البديهي بالنظري قليلاً؛ لأنّ ذلك (ض، ذ، ر: هذا) الاشتباه إنّما يحصل للتردد (ض، ذ، ز: بالتردد) في أنّه هل كان فيه مشقّة الكسب (ذ، ر: للكسب؛ ز: الاعتمال) أو لم يكن، و المفروض أنّ نسيان المشقّة الحاصلة قليل، فالتردّد في حصول المشقة مع أنّها قد كانت قليلاً (ذ، ر، ز: قليل؛ ز: + الوقوع)، فالشكّ في بداهة البديهي مبني على احتمال أمر (ز: - أمر) قليل الوقوع، فيكون

قليلاً. و الجواب: أنّ المدّعى أنّ المشقّة الحاصلة فيه قلّما تنسى، فحصول المشقّة الحاصلة (ض، ز: - الحاصلة) لا ينفك في الغالب عن تذكرها (ذ، ر: في الغالب لا ينفكّ عن تذكرها)، و حينئذٍ يحصل الجزم بالكيّة، و لا يلزم من ذلك أن يكون الغالب (ز: - عن تذكرها و حينئذٍ يحصل الجزم بالكيّة، و لا يلزم من ذلك أن يكون الغالب) على تقدير عدم حصول المشقّة تذكر عدم المشقّة، حتى يحصل الجزم بالبداهة، بل كثيراً مّا يقع التردد في أنه هل كانت هناك (ذ، ر: - هناك) مشقّة نُسيت أم لم يكن (ض، ز: أم لا) و إن كان وقوع الشقّ الأوّل قليلاً؛ فإنّ ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل، و احتمال (ز: فاحتمال) وقوع النادر يقدح في (ض: إلى) الجزم بعدم وقوعه فتأمل (الدواني).

[اشتراک الوجود معنی]

(و تردّد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، و اتّحاد مفهوم نقيضه[1]، و قبوله القسمة، يعطي الشركة[2]).

استدلّ على كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين جميع الموجودات، بوجوهٍ ثلاثة:

الأوّل: أنّا نجزم بوجود أمر مع التردّد في كلٍّ من الخصوصيات؛ فإنّا إذا نظرنا إلى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه، مع التردّد في كونه واجباً أو ممكناً، عَرَضاً أو جوهراً، متحيزاً أو غير متحيزٍ، و مع تبدّل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً، إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به -الباقي مع التردّد في الخصوصيات و تبدّل الاعتقادات- مشتركاً بين الكلّ.

قيل: هذا الدليل يستلزم أن يكون للوجود وجودٌ آخر مشتركٌ بينه و بين غيره؛ فإنّا قد نجزم بوجود علّة شيء و نتردّد في أنّها مفهوم الوجود أو غيره.

و الجواب: أنّ التردّد[3] إنّما يقع فيما هو من الموجودات، و مفهوم الوجود[1] ليس منها، بل هو

---

۱. قوله: و اتحاد مفهوم نقيضه. أقول: لا يخفى أنّ نقيض (ز: بعض) الوجود هو اللاوجود، و هو أعمّ من العدم؛ لصدقه على ذات زيد مثلاً مع أنّه لا يصدق عليه أنّه عدم، فالمراد بالوجود و العدم: الموجود و المعدوم؛ فإنّ المعدوم بعينه هو اللاموجود، (ز: اللاوجود) و هذا يعين القول بأنّ الأمور العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما أشرنا إليه في فواتح الحاشية (الدواني).

۲. س: «اشتراكه».

۳. قوله: و الجواب أنّ التردد. قلت: ظاهر أنّ التردد تجويز العقل، و هو لا يستلزم المطابقة للواقع، كما أنّ التردد في كون العلّة واجباً أو ممكناً لا يقتضي كونها في الواقع تلك الأقسام بأسرها، و كون الوجود من المعقولات الثانية و غير موجود في الخارج -على تقدير (ض، ذ، ر، ز: فرض) التسليم- ليس بيّناً (ز: هنا) بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه. و أيضاً الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني و الخارجي، و مفهوم الوجود موجود بهذا المعنى. و تحقيق المقام أنّ التردد في الخصوصيات مع

من المعقولات الثانية، كما سنبيّنه.

الثاني: أنّ مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لبَطَلَ الحصر العقليّ بين الوجود و العدم؛ فإنّا إذا قلنا: زيدٌ إمّا موجودٌ و إما معدومٌ، لم يجزم العقل بالانحصار؛ لجواز أن لا يكون معدوماً و لا موجوداً[2] بالمعنى الذي قصد، بل موجوداً[3] بمعنى آخر.

أقول[4]: هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل، و يرد عليه أنّ اتّحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال، بل على تقدير تعدّده كان بطلان الحصر أظهر؛ إذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر، مثلاً تقول في المثال المذكور: يجوز أن يكون زيد متّصفاً بالعدم بمعنى آخر، فالأولى أن يطرح من البين، و يقال: لو لم يكن الوجود مشتركاً لبطل الحصر العقلي، و يساق الكلام إلى آخره.

قيل: الحصر على هذا التقدير- أعني: أن يكون مفهوم العدم أيضاً متعدّداً- يكون[5] بين الوجود الخاصّ و العدم الخاصّ؛ فإنّا إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاصّ، أو معدوماً بعدمه الخاصّ، كان ذلك حصراً عقلياً؛ لأنّ معناه: زيد إمّا أن يكون موجوداً بوجوده الخاصّ أو لا يكون

استمرار اعتقاد الوجود إنّما يدلّ على كون مفهوم الوجود مفهوماً واحداً قابلاً للاشتراك بين تلك الخصوصيات، و ليس المعقول منه في كلّ خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الأشعري، و لا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع. نعم؛ يلزم منه أنّ الموجودات منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد، و حينئذٍ فالسؤال إن قرّر بأنّه يلزم أن يكون الوجود مشتركاً في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود، فذلك غير لازم إلا إذا كان الوجود موجوداً في الواقع، و قد عرفت أنّه لا يلزم من التردد، (ز: الترديد) و لا هو واقع في الوجود الخارجي، و إن وجّه بأنّه يلزم أن يكون الوجود قابلاً للاشتراك بين نفسه و غيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة، و منه يعلم الجواب إذا أورد على الوجود المطلق (الدواني).

١. أ، ب، ت، ث، خ، ر: «الموجود».

٢. ت، ذ، خ: «موجوداً و لا معدوماً».

٣. ج: «موجود».

٤. ث: - «أقول».

٥. ت: «يكون الحصر».

موجوداً بوجوده الخاصّ، و هذا ترديد[١] بين النفي و الإثبات، يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة. فكما لا واسطة بين إثبات مفهوم عامّ و سلبه، كذلك لا واسطة بين إثبات مفهوم خاصّ و سلبه.

أقول[٢]: الحصر العقليّ هو ما لو جرّد النظر إليه يجزم العقل بالانحصار، و هناك جزم العقل بواسطة مقدّمة أجنبية، هي: أنّ الشيء لا يكون موجوداً بوجود غيره، و لا معدوماً بعدم غيره؛ إذ لو قطع النظر عن هذه المقدّمة لم يكن قولنا: زيد معدوم بعدمه الخاصّ، في معنى قولنا: زيد ليس موجوداً بوجوده الخاصّ[٣]، بل كان[٤] أخصّ منه؛ فإنّه إذا وُجِد زيد بوجود آخر أو عُدِم بعدم آخر صدق أنّه ليس موجوداً بوجوده الخاصّ و كذب أنّه معدوم بعدمه الخاصّ، فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا: الشيء إمّا موجود بوجوده الخاصّ و إمّا ليس موجوداً[٥] بوجوده الخاصّ، و لا يجزم[٦] بالانحصار في قولنا[٧]: الشيء إما موجودٌ بوجوده الخاصّ و إمّا معدوم بعدمه الخاصّ إلّا بعد

١. ب: «الترديد».

٢.ب، خ، ج، ت: + «فيه نظر لأنّ». ث: - «أقول».

٣. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: قولنا: «ليس موجوداً بوجوده الخاصّ».

٤. أ، ب، ث، ج، ر: - «كان».

٥. خ: «بموجود».

٦. خ: + «العقل».

٧. قوله: و لا يجزم بالانحصار في قولنا. أقول: لا يخفى عليك أنّ معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه بمعنى رفع وجود، فحينئذٍ معنى قولك: الشيء إمّا موجود أو معدوم: إمّا متصف بوجود خاص أو بسلبه (ز: أو مسلوب عنه ذلك الوجود)، فمعنى العدم الخاص حينئذ هو سلب الوجود الخاص (ض، ز: وجود خاص) لا سلب الوجودات بأسرها، فالحصر عقلي و القسم السلبي أعمّ من أن يكون موجوداً بوجود خاص (ز: - خاص) آخر أو غير موجود (ض: + بوجود) أصلاً (ز: - أصلاً)، فظهر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم؛ إذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون موجوداً أصلاً، فلا (أ، ز: و لا) يكون الترديد بينه و بين الوجود الخاص (ض، ز: الموجود بوجود خاص) حاصراً، بخلاف ما إذا كان العدم متعدداً؛ فإنّ مفهومه حينئذٍ رفع وجود خاص، فلا يكون (أ، ز: فيكون) الترديد بينه و بين ذلك الوجود حاصراً من غير ملاحظة (ض: + تلك) المقدمة الأجنبيّة، و إنّما يحتاج إليها إذا ردد (ز: ورد)

بين الوجود الخاص و سلب الوجودات مطلقاً. لا يقال: ما سلب عنه وجود خاص لا (ض: + يلزم أن) يكون معدوماً؛ لجواز أن يكون له وجود آخر. لأنّا نقول: على تقدير أن يكون المعدومات (ض: العدمات) متعددة (ز: العدم متعدداً) يكون معنى العدم سلب وجودٍ (ض، ز: + وجودٍ) كما سبق، و لا يكون معناه سلب الوجودات بأسرها. فإن قيل: هذا الحصر ليس (ز: ليس هذا الحصر) هو الحصر المقصود في هذا المقام؛ فإن الغرض هاهنا حصره في الوجود و رفع الوجود بالكليّة، لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى. قلنا: هذا تقرير آخر، فلابدّ في إثبات المقصود من أخذ مقدمة أخرى؛ إمّا وحدة العدم أو كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود و سلب الوجود بالكلية لا سلب وجود خاص، فلا استدارك على من أخذ المقدمة الأولى. أقول: الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات، كما هو المتبادر عند إطلاق لفظ العدم؛ كما (ض، ز: فإنّه) إذا قيل: زيد معدوم، لم يفهم منه سلب وجود معيّن حتى لو كان موجوداً لوجود آخر لم يناقض ذلك، و لذلك لو قال أحد: زيد معدوم، ثمّ قال: لكنّه موجود بوجود عمرو، لنسبه العقلاء إلى التناقض، و ما ذلك إلا لفهمهم من العدم معنى لا ينافي جميع الوجودات. ثمّ هذا المعنى سواء كان متحداً في جميع الماهيات المعدومة أو متعدداً بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه و بين الوجود الخارجي (ض، ز: - الخارجي) الخاص حاصراً، فلذلك حكم بعدم الاحتياج إلى أخذ وحدة العدم. فإن قلت: ثبوت هذا المعنى إنّما يكون (ض، ز: إنّما هو) على تقدير كونه رفع الوجود المطلق، و هو بعينه وحدة العدم. قلت: استلزامه لوحدة العدم - على تقدير التسليم - لا يقدح في المقصود؛ لعدم توقف الاستدلال عليه إذ محصّله أنّا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئاً من الوجودات، و إنكار ذلك مكابرة، فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه و بين الوجود حاصراً، و لاحاجة في ذلك إلى الاستعانة بوحدة العدم. فان قلت: قد قال الشارح في ذيل هذا المبحث في جواب لا يقال: إنّه على تقدير تعدد العدمات يكون لكلّ وجود خاص عدم خاص يقابله، و لا (ض: فلا) شكّ أنّ ذلك مبنيّ على كون معناه رفع الوجود الخاص؛ ضرورة أنّ المعنى الذي ينافي جميع الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما، ففي كلامه اضطراب؛ لأنّ أوّله مبنيّ على كون معنى العدم منافياً لجميع الوجودات و آخره على خلافه. قلت: الشارح هاهنا (ض، ز: هناك) منع لزوم المحذور المذكور - أعني: تحقق التناقض بين أكثر من مفهومين - على تقدير تعدد العدم، و أسنده إلى أنّه (ض، ز: + حينئذ) تتحقق تناقضات كلّ منها بين أمرين فقط، و عدم صحة كون الأعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره أوّلاً نقائض للوجودات الخاصة؛ لاستلزامه محذوراً آخر لا يضرّه؛ إذ غرضه دفع توهم لزوم

ملاحظة تلك المقدّمة الأجنبية؛ فلا يكون حصراً عقلياً.

و يمكن أن يجعل [١] اتّحاد مفهوم العدم دليلاً آخر، بأن يقال: مفهوم العدم واحد، فلو لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لكان العدم الواحد نقيضاً لكلٍّ من الوجودات المتعدّدة، و ذلك باطل؛ لأنّ التناقض لا يتحقّق إلّا بين مفهومَين [٢].

ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقائض للوجودات الخاصة، على أنّ عدم صحة كونها نقايض لها إنّما هو لثبوت الواسطة فيرجع إلى الدليل الأوّل كما يظهر بأدنى تأمل. هذا توجيه كلام الشارح. و أمّا سيّد المحققين- قدس سره- فقد حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصاً أو مطلقاً، و حينئذٍ (ض: و ظاهر) على تقدير تعدد العدم يكون الترديد بيّن كل واحد من الوجود (ز: كلّ وجود) و العدم، بمعنى رفع ذلك الوجود، فهو (ض، ز: و هو) حصر عقلي، فلذلك أخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم. و أنت خبير بأنّ ما ذكره الشارح ليس بالحقيقة اختصاراً (ض: نقضاً) للدليل، بل تركاً لمقدمة و استعمالاً لمقدمة أخرى مكانها كما ظهر من التقرير؛ حيث ذكر (ض، ز: أخذ) فيه أنّ المعقول من العدم أمر لا يجامع شيئاً من الوجودات، فلا استدراك في أصل الدليل. فإن قيل (ض: قلت): قال الشارح إنّه لا حاجة إلى أخذ تلك المقدمة لظهور أنّ معنى العدم ذلك. قلنا: ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه؛ إذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته، وإن حذف في الذكر اعتماداً على ظهوره، فلا استدراك في التقرير الأوّل، كيف و على هذا التقرير لانتفى (ض: لا ينتفي) مجال توهّم صحة الحصر بناءاً على ذلك الاحتمال، و كفى به فائدة، فتأمّل جداً (الدواني).

١. قوله: و يمكن أن يجعل. قلت: هذا (ر: - هذا) ما ذكره المحشّي- قدس سرّه- حيث قال: و لو سلّم أنّ السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه أصلاً لا أصالةً و لا تبعاً لتمّ المقصود به؛ ضرورة أنّ رفع المتعدد متعدد في الجملة، فلم يحتج إلى أن ينضم إليه بطلان الحصر العقلي (الدواني).

٢. قوله: لأنّ التناقض لا يتحقق إلّا بين مفهومين. أقول: فيه بحث و هو أنّ العدم نقيض الوجود لأنّه رفعه، و رفع كلّ شيء نقيض له، فيكون الوجود نقيضاً للعدم؛ لأنّ كون أحد المفهومين نقيضاً للآخر يستلزم كون الآخر نقيضاً له. ثمّ إنّ عدم العدم أيضاً نقيض للعدم؛ لأنه رفعه. فقد ثبت له نقيضان الوجود و عدم العدم و ليس الثاني هو الأوّل بعينه كما يتوهم؛ لأنّ تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود. و وجه التفصي عن ذلك أن يقال: العدم إذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضاً له بهذا الاعتبار لأنه في قوة السالبة السالبة المحمول، و هي ليست نقيضاً

لا يقال: إن لم يكن مفهوم العدم واحداً يكون[1] المفسدة أشدّ؛ لأنه على هذا التقدير إن لم يكن مفهوم الوجود أيضاً واحداً لتحقّق التناقض بين العدمات و الوجودات، و هو أفسد من أن يتحقّق التناقض بين العدم الواحد و الوجودات.

لأنا نقول: على هذا التقدير يكون لكلّ وجود خاصّ عدم خاصّ[2] هو نقيض له، فلا يكون التناقض إلّا بين مفهومَين.

قيل: لا نسلّم أنّ مفهوم العدم واحد[3]، بل[1] لكلّ حقيقةٍ سلبٌ مخالف لسلب حقيقةٍ أخرى.

للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوة الموجبة. و إن أخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة الموجبة (الدواني).

١. هامش ت: «الكانت».

٢. ب، ث، خ، ذ، ر، ز: + «و».

٣. قوله: قيل: لا نسلّم أنّ مفهوم العدم واحد إلى آخر. أقول: قد استدل على تلك (ر: هذه) المقدمة بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور، فكان ينبغي أن ينقله و يورد عليه المنع إن قبل المنع و إلّا فيقبله. و أنا أقول: لو كان للسلب خصوصيّة سوى الإضافة إلى ما هو سلب له لم يكن نقيضاً له؛ لتجويز العقل خلوّ الواقع عنهما (ر: عنها) بتحقق خصوصيّة سلبيّة أخرى، فإن امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما و ذلك ممّا يرفع التناقض بينهما. هذا (ز: - هذا)، و هناك نظر دقيق، و هو أن يقال: إن أردتم أنّ مفهوم السلب المطلق أمر واحد فذلك ليس نقيضاً للوجود؛ لجواز إضافته إلى نقيض (ض، ر: مفهوم) آخر، بل نقيضه سلب الوجود، و إن أردتم اتحاد مفهوم سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود فممنوع، و الدليل لا ينطبق عليه لأنه سلب مضاف إلى مفهوم خاص هو الوجود، فلو كان متعدداً لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات المضافة هي إليها. لا يقال: السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود و إن أضيف ظاهراً إلى غيره؛ إذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها أو لغيرها أو ثبوت غيرها لها، فالسلب إلى أيّ مفهوم أضيف فهو بالحقيقة مضاف إلى الوجود، فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده. لأنا نقول: هب أنه كذلك لكنّ الإيراد باق بحاله؛ لأنه حينئذٍ لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة إليها، فتأمل تعرف (الدواني).

و اجيب: بأنّ السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد، و لا شكّ أنّ هذا التقرير بعينه[2] جارٍ في الوجود، فمن لا يسلّم الاشتراك فيه لا يسلّم الاشتراك في مطلق السلب، بل المشترك بينها عنده هو لفظ السلب، كما في الوجود.

الثالث: أنّا نقسّم الوجود إلى وجود الواجب و وجود الممكن، و وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العَرَض، و مورد القسمة مشترك بين أقسامه.

فإن قيل: اشتراك مورد القسمة بين جميع أفراد الأقسام غير لازم؛ فإنّا نقسّم الحيوان إلى الأبيض و غير الأبيض، مع أنّ كلّاً منهما غير الحيوان.

أجيب أوّلاً: بأنّ التقسيم عبارة عن ضمّ القيود المتخالفة إلى مورد القسمة، ليحصل بانضمام كلّ قيدٍ إليه قسمٌ منه، فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد[3]، فلا يتحقّق بدون مورد القسمة[4]، فلا بدّ أن يكون المورد مشتركاً بين جميع أفراد أقسامه، و القسم في المثال المذكور هو الحيوان الأبيض و الحيوان الغير الأبيض، و ما يقال من أنّه قد يكون بين القسم و المقسم عموم من وجه، فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده.

أقول: هذا الجواب غير حاسم لمادّة الشبهة؛ فإنّ السائل لو قال: أردتُ بالقسم قيده، فلو نوقش في هذا القدر[5] بذلك بلفظ قيد القسم، و المقصود أنّه لا يلزم[6] من قسمة الوجود إلى وجود الواجب

---

١. خ: + «كان».

٢. ب: - «بعينه».

٣. ب: «مع قيد آخر».

٤. ز: - «ليحصل بانضمام كلّ قيدٍ إليه قسمٌ منه، فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد، فلا يتحقّق بدون مورد القسمة».

٥. ز: التقرير.

٦. قوله: المقصود أنّه لا يلزم. أقول: الفرض اشتراكه بين جميع الوجودات و ما ذكرنا من شمول المقسم لأقسامه كاف في إثباته و لا يضر عدم شموله لأفراد (ز: الأفراد) الممكن؛ إذ ليس مطلوبنا، كيف و هو لا يصدق عليها أصلاً، فإن وجّه السؤال بأنّه يجوز أن يكون الوجود مشتركاً معنوياً بالنسبة إلى وجود

و وجود الممكن اشتراكه بين جميع أفراد الممكن الذي هو قيد القسم، و ما ذكرته[1] من شمول المقسم لجميع أفراد الأقسام لا يجدي بطائل؛ لأنّ قيد القسم قد يكون أعمّ من المقسم من وجه، كما في مثال الحيوان و الأبيض، اندفع[2] الجواب.

و ثانياً: بأنّ الوجود يقبل القسمة إلى جميع الأشخاص فرداً فرداً، فيلزم اشتراكه بين الجميع.

فإن قيل على الدليل الأوّل: إنّ الأمر الباقي المقطوع به هو أنّه موجود بأحد الوجودات

بعض أفراد الجواهر و الأعراض دون وجود بعض آخر منها فصحّ (ر، ز: البعض الآخر منهما فيصحّ) تقسيمه إلى وجود الواجب و وجود الممكن ثمّ تقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر و وجود العرض مع أنّ بعض وجودات الجواهر و الأعراض خارج عن المقسم. قلنا: هذا لا يصلح توجيهاً لكلام الشارح فإنّ تلك الوجودات ليست أفراداً (ض، ر، ز: + لقيد) القسم أعني: الممكن، بل هي مضافة إلى أفراد قيد المقسم (ض، ر، ز: القسم) فلا مدخل في هذا الإيراد للمقدمة القائلة بأنّ المقسم لا يلزم شموله لجميع أفراد قيد القسم لجواز أن يكون قيد القسم أعمّ من المقسم. نعم هي شبهة على حيالها و لا يصحّ (ض: لا يمكن) حمل كلام الشارح عليه إلا بتكلّف تامّ و هو أن يحمل الأعمّ هاهنا على (ض، ر، ز: بمعنى) الأعمّ بحسب التحقّق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى: لجواز كون (ز: أن يكون) قيد القسم أعمّ من المقسم بحسب التحقّق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها. و هي مع ذلك مندفعة بأدنى عناية و هو أن ينضم (ض: يضمّ) إلى التقسمين (ض: التقسيم) تقسيم وجود الجوهر و وجود العرض إلى أقسامها فيكون الاقتصارعلى ذكر التقسيمين (ر: القسمين) سلوكاً لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام و القرينة عليه أنّه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم (ر، ز: + وجود الممكن إلى) وجود الجوهر و وجود العرض ضايعاً كما لا يخفى عند من له أدنى تأمل. و لا شكّ (ر: و لا يرتاب. أ، ز: و لا يريبك) أنّه حينئذٍ يكون عين الجواب الثاني لأنّ الثاني مبني على القسمة الأوّلية كما هو المتبادر من إطلاق لفظ التقسيم على أنّ ترك الاحتمالات البعيدة من الطبايع (ز: عن الطباع) المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر؛ إذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة إلى الوهم التي تغلب مزاحمتها العقل في الجزم بما نبّه (ر: يتنبه ؛ ض، ز: ينبّه) عليه فاتقن هذا المقام فربّما زلّ فيه (ض: فيها) الأقدام (الدواني).

١. ج: «ذكرت».

٢. ت: «فاندفع».

المتخالفة الذوات مطلقاً، و على الثاني: إنّ معنى قولنا: زيدٌ إمّا موجود أو معدوم، أنّه موجود بأحد الوجودات المتخالفة[1] أو ليس بموجودٍ أصلاً؛ إن قلنا أنّ العدم مفهوم واحدٌ، أو معدومٌ بأحد العدمات المتخالفة الذوات[2]؛ إن قلنا بتعدد مفهومه، و على الثالث: أنّ تقسيم الوجود بتأويل المسمّى به[3].

قلنا: كلّ ذلك بملاحظة لفظ الوجود، و شموله لتلك المعاني المتعدّدة التي وضع لفظ الوجود بإزائها، و نحن نجد من أنفسنا هذا الجزم و الحصر العقليّ و صحة التقسيم، مع قطع النظر عن اللغات و أوضاعها.

[زيادة الوجود على الماهية في التصوّر]

و إذا ثبت كون الوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات[4] بأسرها، **(فيغاير)** هذا المفهوم المشترك **(الماهية)** أي: يكون زائداً عليها، لا عينها و لا جزئها، **(و إلّا)** أي: و إن لم يغاير[5] لكان[6] إمّا عينها، و حينئذٍ **(اتّحدت الماهيات)**؛ ضرورة اتّحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد، **(أو)** جزئها، و حينئذٍ **(لم تنحصر أجزائها)** بل يترتّب[7] أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية.

أمّا الملازمة، فلأنّه لو كان جزءاً للماهيات[8] لكان[9] جزءاً مشتركاً، فوجب امتياز بعضها عن

---

١. أ، ث: + «الذوات». خ، ت: «المتخالفة الذوات مطلقاً».

٢. ج: + «مطلقاً».

٣. ج: - «به».

٤. ث: «الوجودات».

٥. ب: «و ان لم يكن مغائراً».

٦. ث: «فهو».

٧. أ، ث، خ، ت: «ترتب».

٨. ث: «للماهيّة». ب: «للماهيّات». ج: «الماهيّات».

٩. ج: + «لها».

بعضٍ بأجزاء[1] أخر موجودة؛ لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم[2]، و لا بدّ أن يكون جزءاً لتلك الأجزاء أيضاً؛ إذ الفرض أنّه جزء للموجودات بأسرها، و تمتاز تلك الأجزاء بعضها عن بعض بأجزاء أخر[3]، فتلك الأجزاء لها أجزاء أخر[4]، ثمّ ننقل الكلام إلى أجزاء الأجزاء، و هكذا إلى أن يتسلسل.

و أمّا بطلان التالي، فلأنّ المركّب لا بدّ له من الانتهاء إلى البسيط[5]؛ لأنّ البسيط مبدء المركّب[6]، فلو انتفى، انتفى المركّب قطعاً. و الكثرة- و لو كانت غير متناهية- لا بدّ فيها من الواحد.

---

١. ث: «لكان لها أجزاء اخر موجودة لامتناع تقدم الموجود بالمعدوم...». ج: - «مشتركاً، فوجب امتياز بعضها عن بعضٍ بأجزاء».

٢. ب: «بالعدم».

٣. أ، ث، ج، ت: - «و تمتاز تلك الأجزاء بعضها عن بعضٍ بأجزاءٍ أخر».

٤. ب: - «فتلك الأجزاء لها أجزاء أخر».

٥. قوله: فلأنّ المركب لا بدّ له من الانتهاء إلى البسيط. أقول: لا يخفى أنّه على تقدير كونها أجزاء عقليّة و لم يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء إلى البسيط فلأنّ (ض، ز: فإنّ) المركب منها (ر، ز: منهما) حقيقة (ز: - حقيقة) حينئذٍ (ر، ذ: حينئذٍ حقيقة) منتف ذهناً و خارجاً. لا يقال: مجرد التركيب يستلزم الانتهاء إلى البسيط؛ إذ لامعنى له إلّا اجتماع البسائط غاية الأمر أنّه إذا كان مركباً (ز: - مركباً) موجوداً اقتضى البسيط الموجود و إن كان معدوماً لا يقتضي (ر، ز، ذ: لم يقتض) وجوده. لأنّا نقول: معنى المركب (ر، ذ: التركيب) العقلي أنّ للعقل أن يحلله إلى أمور هي تلك الأجزاء العقليّة فتلك الأجزاء (ز: - الأجزاء) في الحقيقة أجزاء تحليلية فإنّ الماهية لا يحتاج إليها في الوجود أصلاً؛ أمّا في الخارج فظاهرٌ، و أمّا في الذهن فلأنّه يمكن أن توجد فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا بوجه من الوجوه (ر، ز، ذ: من وجوهه؛ ر، ذ: + كالكاتب) نعم؛ يحتاج إليها في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقاً فإذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود (ض، ذ: + الذهني) لم يلزم إنتهاؤها (ض، ز: إنتهاؤه) إلى البسيط؛ إذ لا محذور في كون االتحليل غير واقف عند حدّ (ز: - حدّ) معيّن كما في انقسام المقادير إلى غير النهاية. و سنزيدك تحقيقاً لهذا في بحث تجزي الأجسام إلى غير النهاية (ض، ر، ذ: - إلى غير النهاية) ان شاءالله تعالى (الدواني).

و قيل: لامتناع تحقّق الأمور الغير المتناهية المترتّبة في الوجود معاً. و هذا إنّما يتمّ[٢] إذا كانت الأجزاء خارجيّةً، و أمّا إذا كانت عقلية لا تحقّق لها في الخارج متمايزة، فلا دليل على استحالته؛ إذ غايته امتناع تعقّل كنه الماهية إذا لم يكتف في تعقّل كنه شيء[٣] بتعقّل[٤] أجزائه[٥] الأولية، و شرط[٦] في ذلك تعقّل أجزاء الأجزاء، بالغاً ما بلغ على التفصيل.

و اعترض: بأنّ هذا الدليل إنّما يدلّ على أنّ الوجود ليس عيناً في جميع الماهيات، و كذلك ليس جزءاً في الجميع، و لا يلزم من ذلك كونه مغايراً[٧] زائداً في الجميع؛ لاحتمال أن يكون زائداً في البعض و نفساً في البعض أو جزءاً.

و أجيب: بأنّ اختلاف الوجود في العروض و النفسية و الدخول غير متصوّر؛ لأنّه إن اقتضى

---

١. قوله: لأنّ البسيط مبدأ للمركب (ذ: المركب). اقول: لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان فإنّ القدر الضروري هو أنّ المركب لا بدّ له من أجزاء يتقوّم هو بها و أمّا إنتهاؤها إلى ما ليس بمركب (ز: لمركب ؛ ر، ذ: + أصلاً) فليس بيّناً بنفسه و الكثره لا بدّ له (ض، ز: فيها) من الواحد العددي لا من الوحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد أخر. و هكذا مثلاً الكثرة من أفراد الإنسان لا بدّ فيها من الإنسان الواحد ثمّ الإنسان الواحد (ز: - ثمّ الإنسان الواحد) مشتمل على آحاد أخر لا يكون إنساناً و يجوز كون كلّ واحد من تلك الآحاد أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد و هكذا إلى غير النهاية فالأولى أن يتمسك ببرهان التطبيق (الدواني).

٢. قوله: و هذا إنّما يتمّ. أقول: الظاهر أنّ هذا إشارة إلى بطلان التالي فإنّ ما أورده يتوجه على كلا الدليلين كما مرّ مفصلاً و يويده قوله: فلا دليل على استحالته، إذ لو كان الإيراد مختصاً بالدليل الثاني لقال (ض، ز: يقال): فلا يتمّ هذا الدليل، فافهم (الدواني).

٣. خ: «الشيء».

٤. ث: «في تعقل كل شي على تعقل».

٥. ج: «الأجزاء».

٦. ب: «يشترط».

٧. ت، خ: - «مغائراً».

العروض[1] فينبغي أن يكون في الجميع كذلك، و إن اقتضى النفسيّة أو الدخول فكذلك.
و ردّ: بأنّا نختار أنّ الوجود لا يقتضي شيئاً من ذلك، بل المقتضي هو الماهيات. و لو سلّم فلا نسلّم وجوب الاستواء فيها، و إنّما يلزم أن لو كان الوجود متواطئاً[2]، لِمَ لا يجوز أن يكون مشككاً؟
لا يقال: إن كان الوجود متواطياً وجب الاستواء، و إن كان مشككاً كان زائداً في الجميع، و هو عين المطلوب، لا لما قيل: المطلوب هو زيادة الوجود على الماهيات، و اللازم من كونه مشككاً

---

١. قوله: إنّ اقتضى العروض. أقول: لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يقتضي النفسيّة بالنسبة إلى بعض الماهيات و الجزئية بالنسبة (ر: - بالنسبة) إلى بعض (ز: - بعض) آخر و العروض بالنسبة إلى آخر؟ فإنّه ليس واحداً حقيقيّاً حتى لا يتصور فيه اقتضاء الأمور المتغايرة. و الجواب: أنّ هذا على تقدير التواطي غير جايز لأنّ المتواطي لا يختلف بالذاتيّة و العرضيّة ضرورة أنّه حينئذٍ يكون أولى بالنسبة إلى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطياً هذا خلف (ز: - هذا خلف)، فظهر أنّه إنّما يتصور (ز: - إنّما يتصور) على تقدير التشكيك فيرجع إلى ما ذكره الشارح كما يفصّله (ض: نفصّله) بعد (الدواني).

٢. قوله: و إنّما يلزم أن لو كان الوجود متواطياً. أقول: لا يخفى أنّ مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلّف عنه، سواء كان متواطياً بالقياس إلى أفراده أو مشككاً. و الحقّ (ز: فالحقّ) أن يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجودِ النفسيَّةَ بالنسبة إلى بعض الماهية (ض، ذ: - الماهية)، و الجزئية بالقياس إلى آخر، و العروض بالقياس إلى آخر؛ إذ حينئذٍ يظهر الفرق بين صورتي التواطي و التشكيك. لا يقال: يلغو حينئذٍ التعرض للاقتضاء؛ فإنّ الوجود على تقدير التواطي لا يكون نفساً لبعض و جزءاً لبعض (ر، ز، ذ: - لبعض) آخر (ر، ز، ذ: للآخر) و عارضاً لآخر، سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات أو لا؛ بخلاف ما إذا كان مشككاً. لأنّا نقول: حاصل استدلال المعلّل أنّ الوجود إمّا أن يقتضي الدخول أو يقتضي العينيّة أو يقتضي العروض، و على التقادير يجب أن يكون كذلك بالنسبة إلى الجميع. فأجيب عنه تارة بمنع المنفصلة، و أخرى بتسليمها و منع الملازمة، أعني: وجوب كونه كذلك بالنسبة إلى الجميع؛ لجواز أن يقتضي العروض أو الدخول أو النفسيّة بالنسبة إلى البعض دون البعض، فلا لغو أصلاً، فتأمل (ر، ذ: + تعرف). هذا، و لكن يرد عليه أنّه إذا كان الوجود مقتضياً بذاته للأحوال الثلاثة كان كلّ حصّة من حصصه مقتضياً لتلك الأحوال، فيكون وجود الواجب- أي: الحصة المعيّنة (ز: - أي: الحصة المعينة)- مثلاً عارضاً لبعض الماهيات جزءاً لبعضها (ض، ر، ذ: + عيناً لبعضها)، لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها، فتأمل (الدواني).

زيادته على أفراده[١] التي هي الوجودات الخاصّة، و لا يلزم من عروضه للوجودات[٢] عروضه للماهيات؛ لجواز أن يكون العارض و المعروض معاً داخلَين في الماهيات.

لأنّه مدفوع بأنّ الوجود إذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها، و إن لم يطلَق عليه بالقياس إليها لفظ التشكيك؛ إذ الدليل بعينه جار هناك.

بل لأنّا نقول: اللازم من التشكيك أن لا يكون ذاتياً في الجميع، و إلّا لما اختلف. و لا يلزم منه أن يكون عَرَضياً في الجميع. على أنّه لم يقم برهانٌ على امتناع الاختلاف في الماهيات و الذاتيات بالتشكيك، و أقوى ما ذكروه[٣]: أنّه إذا اختلف الماهية[١] أو الذاتيّ في الجزئيات لم يكن ماهيتها

---

١. ب: «على الأفراد».

٢. ب: + «الخاصة».

٣. قوله: و أقوى ما ذكروه إلى آخره. أقول: التشكيك إمّا بالأولويّة أو الأقدميّة أو الأشديّة أو الزيادة و النقصان. أمّا انتفاء الأولين في الذاتيات فلاستواء نسبة (ر: النسبة) الذاتي إلى جميع ما هو ذاتي له؛ بمعنى أنّه لا يختلف بالأولويّة و الأقدميّة، و هذا ضروري. و لا يخفى أنّه لا يتوجّه عليه النقض بالعارض؛ لجواز كونه أولى بالنسبة إلى البعض؛ بأن يكون مقتضى ذاته، أو أقدم؛ بأن يكون اتصافه به علّة لاتصاف الآخر به. و لا يجري مثل ذلك في الذاتي، و هو ظاهر. كيف، و الذاتيات غير مجعولة. و أمّا انتفاء الأخريين (ر: الآخرين؛ ص: الأخيرين) فلأنّ الأشدّ و الأزيد إمّا أن يشتملا على شيء ليس في الأضعف و الأنقص، أو لا. و على الثاني لا يكون بينهما (ز: - بينهما) فرق. و على الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشيء معتبراً في الماهية أو لا. و على الأوّل لا يكون الأضعف و الأنقص من تلك الماهية؛ ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها، و على الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج، و هو خلاف المفروض. و حينئذ لا شكّ أنّ النقض بالعارض لا يتأتى هاهنا أيضاً؛ إذ فيه على التقدير الأخير لا يلزم خلاف المفروض. فإن قلت: إذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معيّن كالسواد مثلاً، فلا يكون ذلك إلّا بأن يقوم بأحدهما سواد أشدّ و بالآخر سواد أضعف. فنقول: إن كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهيّة السواد أو أجزائها لزم التشكيك في الماهية أو في الذاتي، و إن كان في أمر آخر عارض لهما (ر، ذ: لها) لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد، بل فيما يعرضه، و هو خلاف المفروض. على أنّا ننقل الكلام إلى ذلك العارض، و هكذا. و أيضاً: السوادان إمّا أن يتّحدا في الماهية

أو يختلفا فيها، و على الأوّل لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قرّرتم، و التفاوت في عارضيهما خلاف المفروض. و على الثاني لا يعقل كون أحدهما أشدّ من الآخر؛ ضرورة أنّ الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها إلى بعض بالشدة و الضعف، مثلاً لا يعقل كون الحركة أشدّ من السواد. قلت: الفردان المختلفان بالشدة و الضعف مشتركان في الماهية الجنسية، مختلفان بالفصل المنوّع عندهم؛ فإنّ الشدّة و الضعف مستندان إلى منوّعهما، و المقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالقياس (ط، ض، ز: بالنسبة) إلى معروضيهما، كالأسود مثلاً بالقياس إلى الجسمين، و ذلك مفهوم واحد.

أقول: و معنى كون أحد الفردين أشدّ من الآخر كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف و يحلله إليها بضرب من التحليل، حتى أنّ أوهام العامة (ط، ر، ذ: الأوهام العامية) تذهب إلى أنّ السواد القوي يتألف (ط، ض، ز: متألف) من أمثال السواد الضعيف، و معنى الأزيد أيضاً كونه بتلك الحيثية، إلا أنّ الأمثال المنتزعة من (ط، ض، ز: في) الأشدّ ليست أجزاء متباينة في الوجود و لا في الوضع، بخلاف المنتزعة من الأزيد؛ فإنّها متباينة إمّا (ز: - إمّا) في الوجود أو في الوضع أو فيهما معاً. فالتفاوت (ر، ذ: و التفاوت) بين العارضين بالذات بمعنى أنّ أحدهما أزيد و أشدّ من الآخر، لا بمعنى أنّ تحقّق الجنس كالسواد في هذا المثال في أحدهما أزيد أو أشدّ من الآخر. و إذا أتقنت (ط: أمعنت) ذلك ظهر لك اندفاع الإيرادين، فتدبّر تعلم. و زيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع عنه (ط، ض، ز: - عنه) وجوه التشكيك أنّ هاهنا مقامين: أحدهما: أنّ الذاتيات لا تقبل التشكيك، و قد مرّ دليله. و الثاني: أنّ الأشدّ و الأضعف و الأزيد و الأنقص مختلفان بالماهية، و دليله أنّ ذلك الاختلاف ليس بالتشخّص (ط: بالشخص) فقط؛ إذ في كلّ مرتبة من مراتب الشدّة و الضعف يمكن تحقّق أشخاص كثيرة، و بعد ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض أو بالذاتيات حكمه حكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها نوعاً؛ فإنّ الاحتمال قائمٌ فيها، و الأمر غير مشتبه على ذوي الحدس الصائب. و ممّا ينبّه على ذلك أنّا لو ذهبنا إلى أنّ الطبقات المتقارنة (ر: المتقاربة) من الألوان متحدة بالنوع، فإذا فرضنا جسماً أبيض ببياض قوي، ثمّ فرضنا أنّه تتنزل من هذه المرتبة في البياض إلى مرتبة أدنى منها و أقرب إلى السواد يسير، (ذ: + بحيث) كان هذا اللون متحداً مع اللون السابق بالنوع، ثمّ إذا فرضنا أنّه تنزّل من (ر، ذ: عن) هذه المرتبة إلى مرتبة أدنى منها، بحيث تكون نسبتها إلى المرتبة السابقة عليها كنسبة السابقة إلى الأولى، تكون هذه المرتبة الثالثة متحدةً بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة بالنوع مع المرتبة الأولى، فتكون متحدة بالنوع مع الأولى، و كذا (ر، ذ: هكذا) إذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب إلى أن يبلغ السواد الصرف يكون جميع (ر: + تلك) المراتب متحدة بالنوع، فيلزم أن يكون السواد

واحدةً، و لا ذاتيها واحداً، و هو منقوض بالعارض.

الصرف متحداً بالنوع مع البياض القوي المفروض أوّلاً، هذا خلف. إذا تمهّد هذا فنقول: النقض بالذراع و الذراعين إن أورد في المقام الأوّل فلا يتوجّه إلا إذا ثبت أنّ مقدارية أحدهما أزيد من الآخر، و دونه خرط القتاد. بل أحدهما أزيد من الآخر لا مقداريته، كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء في فصل خواص الكمّ- بعد ما حقّق أن لا تضاد فيه-: «و كذلك ليس في طبيعته تضعّف و اشتداد و لا تنقّص و ازدياد. و لست أعني بهذا أنّ كميّة لا تكون أزيد و أنقص من كميّة، و لكن أعني أنّ كميّة لا يكون أشدّ و أزيد في أنّها كميّة من أخرى مشاركة لها، فلا ثلاثة أشدّ ثلاثيته من ثلاثة، و لا أربعة أشدّ أربعيّته من أربعة، و لا خط أشدّ خطيّته- أي: أشدّ في أنّه ذو بعد واحد- من خط آخر، و إن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه، أعني: الطول الإضافي». ثمّ قال: «و الفرق بين هذا الأشدّ و الأزيد و بين الأشدّ و الأزيد الذي نمنع كونه في الكميّة أنّ هذا الأزيد يمكن أن يشار فيه إلى مثلٍ حاصلٍ و زيادةٍ (ر: زيادته)، و الأشدّ و الأزيد الذي نمنعه لا يمكن فيهما ذلك». و قال في الفصل السابق عليه: «و اعلم أنّ الكثير بلا اضافة هو العدد، و الكثير بالإضافة عرض في العدد، و كذا القول في سائر ما يشابه (ر، ذ: شابه) ذلك». هذا، و كتب القدماء مشحونة بنظائر ما نقلناه من الشفاء. و إن أورد في المقام الثاني فلا محيص عنه إلا بأن يلتزم أنّهما متخالفان بالماهية، كما في مراتب الأعداد، و هو يخالف ما (ض، ز: مخالف لما) قرّروه من أن القسمة الفرضية إنّما تكون إلى أجزاء متساوية في الماهية، أو يفرق بين الزيادة و النقصان في الأعداد و بينهما في المقادير، و يقال: إنّ الأوّل يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثاني، فتأمل (ض، ز: فليتأمل). فإن قلت: نحن نعلم أنّ القدر (ر، ذ: المقدار) الزايد في الذراعين ليس إلا فرداً من ماهيّة (ز: جهة) المقدار، موجوداً إمّا بالفعل كما في الذراعين المنفصلين، أو بالقوّة كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد. قلت: نعم، و لكن ليس الزيادة في ماهيّة المقدار؛ فإنّ صدق تلك الماهيّة على الفردين (ز: فردين) على السواء، بل في العارض؛ فإنّ كونه على هذا الحدّ أو على حدّ آخر أمر عارض لماهية المقدار، بتبعية (ض: يتبعه) عارض آخر هو نسبته إلى ما هو على حدّ آخر بالزيادة و النقصان. فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق عن العلائق، ليتجلّى عليك وجه الحق عن جلباب البيان، و ينجلي لك صبح الصدق عن أفق العيان. و لقد أطنبنا الكلام، و بقي بعدُ خبايا في زوايا المقام، و عسى أن نأتي عليها في رسالة تحقيق التشكيك، إن شاء الله تعالى (الدواني).

١. خ: «الماهيات».

و أيضاً: الاختلاف بالكمال و النقصان بنفس الماهية- كالذراع و الذراعين من المقدار- لا يوجب تغاير الماهية.

قيل: القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجودٌ مطلق مشتركٌ بين جميع الموجودات، و وجودٌ خاصٌ لكلّ موجودٍ، و هذا الدليل إنّما يدلّ على أنّ الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية، و لا يدلّ على كون الوجود الخاصّ زائداً عليها إلّا أن يثبت أنّ المطلق نفس ماهية الخاصّ أو جزء منها، و لم يثبت، بل الحقّ أنّه عَرَضي[1] لأفراده.

أقول[2]: ليس المدّعى[3] إلّا أنّ الوجود المطلق المشترك زائدٌ على الماهيات، كما أشار إليه المصنّف بتفريع هذه المسألة على مسألة الاشتراك، حيث قال: فيغاير الماهية، و صرّحنا به هناك، و إثبات أنّ في الوجودات[4] أمراً وراء الماهيات و[5] الوجودِ المطلق و حصصِه، زائداً على الماهية، عارضاً لها، ممّا لا سبيل إليه[6].

لا يقال: سيجيء أنّ الوجود مشكّك، فيكون عارضاً لأفراده التي هي وجودات خاصة، و به يثبت أنّ في الموجودات أمراً وراء الوجود المطلق و حصّته.

لأنّا نقول: قد مرّ آنفاً أنّه لم يثبت كون المشكك عَرَضياً بالنسبة إلى أفراده. و أيضاً: فالكلام في إثبات أنّ ذلك الأمر زائد على الماهية؛ و لو سُلّم فلا أقلّ مِن أن يكون كسبياً، فكيف يدّعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية، كما يذكره هذا القائل[7] المحقّق في ذيل هذا

---

١. ج: «عرض».

٢. ب: + «و فيه بحث؛ لأنّه».

٣. خ: «أقول: أنت خبير بأنّ المدّعى ليس».

٤. ب، ث، ذ: «الموجودات».

٥. أ، ب، ث، ج: «الماهيّة و». ذ: - «الماهيّات و».

٦. قوله: ليس المدعى- إلى قوله:- ممّا لا سبيل إليه. أقول: غرض هذا القائل بيان حال، لا إيراد إشكال، فلا يتوجّه (ط، ض: يرد) عليه ذلك (الدواني).

٧. ز: - «القائل».

المبحث[١]، و بيّنه[٢] بأنّ البصائر السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تمتاز بها عن المعدومات و يسمّى في العربية بـ: الوجود و الكون، و في الفارسية بـ: هستى و بودن، كذلك تدرك أنّ مفهومها خارج عنها، يوصف بها و يحمل عليها. و بيان الضرورة بهذا الوجه اعترافٌ منه بأنّ المدّعى ليس إلّا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى.

(و لانفكاكهما تعقّلاً)؛ فإنّا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية، و هو ظاهرٌ. و قد نعقل الماهية و نغفل عن وجودها؛ أمّا في الخارج فظاهرٌ، و أمّا في الذهن فلأنّا لا نسلّم أنّ التعقّل هو الوجود في الذهن[٣]،[٤] و لو سلّم فتعقّلُ[٥] الشيء لا يستلزم تعقّلَ تعقّلِه، و مثل هذا الانفكاك لا يتصوّر بين الشيء و ذاته أو ذاتيه.

قيل: مراده- كما يفهم من الشرح[٦] أيضاً- أنّا نتصوّر الماهية و نشكّ في وجودها، فلا يكون عينَها، و إلّا لما أمكن الشكّ؛ ضرورة أنّ ثبوت الشيء لنفسه بيّنٌ، و لا يكون أيضاً ذاتياً لها؛ لأنّه بيّنُ الثبوت لما هو ذاتيّ له.

أقول: و لا يخفى أنّ هذا الاستدلال صحيح، و[٧] لكن لا يلائم كلام المتن[٨]؛ لأنّ معنى

---

١. أ: البحث.

٢. ز: «بنيه».

٣. ص، ض: «أنّ العقل هو الوجود الذهني فقط». ت، خ: «هو الوجود الذهني».

٤. قوله: فلأنّا لا نسلّم أنّ العقل هو الوجود الذهني فقط. أقول: فيه خلط؛ إذ هو مدّع فوظيفته الإثبات، لا المنع (الدواني).

٥. ب: «فلأنّ تعقّل».

٦. أي: "تسديد العقائد (تشييد القواعد) في شرح تجريد العقائد" المعروف بـ: الشرح القديم، و هذا نصّه: «الوجه الثاني: أنّ تعقّل الوجود ينفكّ عن تعقّل الماهيّة، أي: تُعقَل الماهيّة و لا يعقل وجودُها الذهني و الخارجي، فلا يكون الوجود نفس الماهيّة و لا داخلا فيها، و إلّا لامتنع انفكاك تعقّله عن تعقلها».

٧. ب: - «و».

٨. قوله: لكن لا يلائم كلام المتن. أقول: أنت خبير بأنّ حمل التعقل في كلام المتن على التصديق غير بعيد. كيف، و بعضهم قسّم التعقّل إلى التصور و التصديق (الدواني).

الانفكاك تعقّلاً أن يكون أحدهما متعقّلاً دون الآخر، و الشكّ في الوجود إنّما ينافي التصديق به، لا تعقّله، بل يستلزمه؛ فإنّا إذا[1] تعقّلنا الماهية و شككنا في وجودها، فحينئذٍ يكون كلاهما متعقّلين لنا، فأين الانفكاك؟ و كلام الشارح[2] صريح في خلافه[3]؛ حيث قال: فإن قيل: لا نسلّم أنّا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها.

قيل: هذا الدليل لو تمّ لدلّ على أنّ الوجود الخاصّ أيضاً زائد في الماهيات التي يمكن تعقّل خصوصياتها مع عدم تعقّل وجودها.

أقول: و أنت خبير بأنّ هذا إنّما يكون بعد[4] أن يثبت لنا مقدّمتان[5]:

الأولى: أنّ في الموجودات فرداً من الموجود[6] المطلق[7]، وراء الماهية و الوجود المطلق و[1]

---

١. ب، ث، ت: «فإذا». ج: «إذا».

٢. الشارح هو: الشيخ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد الأصفهاني (٦٩٤ - ٧٤٩ ق)، و الشرح هو: الشرح القديم. و هذا نصه: «فإن قيل: لا نسلّم أنّا نعقل الماهيّة مع الغفلة عن وجودها؛ فإنّه كلّما تمثّل الماهيّة في الذهن تمثّل وجودها فيه. أجيب: بأنّه لو كان تمثّل الماهيّة مستلزماً لتمثّل وجودها لاستحال الشكّ في أنّ الماهيّة موجودة عند تمثلها في الذهن؛ إذ يستحيل الشكّ في اتصاف الشيء بمقوّمه عند تمثّله في الذهن و ليس كذلك؛ فإنّا نعقل ماهيّة المثلث و غيرها و نشكّ في وجودها الخارجي و الذهني».

٣. قوله: و كلام الشارح صريح في خلافه. أقول: قول القائل: كما يفهم من الشرح، ناظرة إلى جواب هذا السؤال، و هو دالّ على ما ذكره، كما لا يخفى على من نظر فيه (الدواني).

٤. ت، ج: «أقول نعم بعد». ث: «أقول بعد».

٥. قوله: بعد ان يتمّ (ض: ثبت لنا) مقدمتان. أقول: لا استدراك في ذلك على هذا القائل؛ لأنّه قال: هذا الدليل لو تمّ لدلّ، و توقف تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادّعاه. و إنّما كان استدراكاً لو احتاج بعد التمام إلى المقدمتين. و إن حمل كلامه على أنّ تمام الدليل يتوقّف على المقدمتين حتى يكون تفصيلاً للمقام لا استدراكاً عليه، كان خلاف الظاهر، لا سيّما في بعض النسخ: نعم، بعد أن ثبت لنا مقدمتان (الدواني).

٦. ب، ث، ز، ج: «الوجود».

٧. خ: «فرداً من الموجود المطلق».

حصّته.

والثانية: أنّ هذا الفرد معلوم لنا؛ إمّا[٢] بالكنه، أو بوجهٍ يمتاز به عن جميع ما عداه[٣].

أمّا توقّفه على المقدّمة الأولى فظاهرٌ، و أمّا على الثانية؛ فلأنّه لو لم يكن معلوماً لنا لم نعلم أنّه غير معلوم لنا عند تعقّلنا الماهية؛ لجواز أن يكون معلوماً[٤] و لا نعلم أنّه هو، و إثباتهما أمرٌ دونه

---

١. ذ، ب، ث، ت: - «الماهيّة و الوجود المطلق و».

٢. ث: - «إما».

٣. قوله: و الثانية أنّ هذا الفرد معلوم لنا إمّا بالكنه أو بوجه يمتاز عن جميع ما عداه. أقول: على التقديرين يحتمل أن يكون معلوماً لنا و لا نعلم أنّه معلوم. أمّا على الثاني فلأنّا إذا تصورنا الإنسان بالضاحك فإنّا علمناه بوجهٍ يمتاز به عن جميع ما عداه، ثمّ إذا تصوّرنا الحيوان الناطق يكون الإنسان معلوماً، و ربما لم نعلم أنّ الشيء المعلوم بوجه الضحك معلوم؛ لجهلنا بأنّ ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق. نعم، إنّما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية و ذلك الوجه فقط. و أمّا على الأوّل فلأنّا إذا علمنا الشيء بالكنه و لم نعلم أنّه كنهه فربّما يكون معلوماً بكنهه (ض: بالكنه) عند تصور شيء و لا نعلم أنّه معلوم بالكنه، كما إذا تصورنا الحيوان الناطق و لم نعلم أنّه كنه الإنسان؛ فإنّا نشكّ في كونه معلوماً بالكنه؛ فإنّا إذا تعقلنا ماهيّة «آ» مثلاً بالكنه و علمنا الحيوان الناطق، فإنّا نشك في أنّ الإنسان معلوم لنا بالكنه عند تعقلنا «آ»؛ لجهلنا بأنّ الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الإنسان، فيجوز عندنا أن يكون وجهاً من وجوهه، و على هذا فلا نعلم أنّ كنه الإنسان غير معلوم لنا عند تعقل (ط، ض، ز: تصور) «ب» مثلاً؛ لجواز أن يكون معلوماً بالكنه و لا نعلم أنّه هو، فلا يحصل لنا العلم بمغايرة «ب» لكُنه الإنسان، و إن علمنا مغايرته للحيوان الناطق؛ إذ لا نعلم أنّه كنهه. نعم لو علمنا أنّ ذلك كنهه لاندفع ذلك، و لعلّ مراد الشارح هذا. و لا يتأتى مثل ذلك في التقدير الأوّل كما لا يخفى، بل غاية التكلّف أن يقال: المراد بالوجه الذي يمتاز به عمّا عداه في التعقّل. و لا يخفى ما فيه من الركاكة و التعسّف. و يمكن أن يقال: لا يلزم من توقفه على المقدمتين أن لا يتوقّف على غيرهما، فيندفع الإيراد على تقدير كونه متعقلاً بالكنه؛ إذ يتمّ بانضمام مقدمة أخرى هي العلم بكونه كنهها، و يبقى الكلام في التقدير الآخر؛ فإنّه لا يدلّ على المطلوب بعد الضمّ أصلاً، فتدبر (الدواني).

٤. ب، خ: + «لنا». قوله: لجواز أن يكون معلوماً. أقول: لا يقال: على تقدير أن لا يكون معلوماً لا يجوز أن يكون معلوماً؛ لامتناع اجتماع النقيضين. لأنّا نقول: على تقدير أن لا يكون معلوماً يحتمل عند العقل أن يكون معلوماً، و لا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع و احتمال ثبوته عند العقل (الدواني).

خرط القتاد.

(و لتحقّق[1] الإمكان[2]) أي: ثبوته للماهية؛ فإنّ من الموجودات ما هو ممكن، و لو[3] لم يكن الوجود زائداً على الماهية لم يوجد ممكن أصلاً؛ لأنّ الإمكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية إلى الوجود و العدم، فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصوّر هناك نسبةٌ، فضلاً عن التساوي؛ إذ النسبة إنّما يتحقّق بين متغايرين، و لو سُلّم[4]، فنسبةُ الشيء إلى نفسه لا يكون كنسبته إلى سلبه و ارتفاعه، و لو كان الوجود جزءاً لها لم يكن نسبتها إليه و إلى العدم على السوية؛ ضرورةَ أنّ نسبة الكلّ إلى جزئه لا يكون كنسبته إلى سلب ذلك الجزء.

(و فائدة الحمل، و الحاجة إلى الاستدلال) يعني: لو لم يكن الوجود زائداً لكان إمّا عين الماهية، و حينئذٍ لم يكن لحمل الوجود عليها فائدةٌ، و كان قولنا: السواد موجود، بمنزلة قولنا: السواد سواد، أو: الموجود موجود، لكنّا نعلم أنّ قولنا: السواد موجود، يفيد فائدة. أو جزئها، و حينئذٍ لم يتوقّف حمله على الماهية على الاستدلال؛ ضرورة عدم توقّف حمل الذاتي على الاستدلال، لكنّا نحتاج إلى الاستدلال عند حمل الوجود عليها.

و الجواب عن هذا الدليل و دليل انفكاك التعقّل على التقريرين: أنّه إنّما يتمّ أن لو كانت الماهية متعقّلةً بكنهها؛ فإنّها إذا كانت متعقّلة لا بكنهها جاز أن يكون ذاتياتها مجهولة، فضلاً عن انتسابها عليها[5]. و أيضاً إذا لم يكف[6] في تعقّل كنه شيء[1] تعقّلُ أجزائه الأوّلية- كالجنس و الفصل

---

١. س: «و تحقق».

٢. س، ش: + «الخاص».

٣. ب: «فلو».

٤. ج، خ، ذ، ر، ز: «فلو سُلم».

٥. ز، ذ، ج، خ: «عليها».

٦. ز: «لم يكتف». قوله: و أيضاً إذا لم يكف. أقول: معنى تصور الشيء بالكنه أن يكون هو بنفسه متمثلاً في الذهن، و التصور بالوجه أن لا يكون هو متمثلاً في الذهن، بل ما يصدق عليه، لكن يتوجه به النفس إلى ما يصدق هو عليه. فالمرآة و المرئي في الأوّل متحدان بالذات و في الثاني مختلفان بالذات

القريبين - بوجهٍ مّا. و أيضاً في الماهيات المعلومة لنا؛ إذ يجوز أن يكون الماهيات التي لم نتصوّرها تعقّلها غير منفكّ عن تعقّل الوجود، و لا يحتاج عند حمل الوجود عليها إلى الاستدلال.

(و انتفاء التناقض، و تركّب الواجب) عطف على التناقض، يعني: لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا: السواد ليس بموجود، بمنزلة[2] قولنا: السواد ليس بسواد، و الموجود ليس بموجود، و هو تناقض، أي: حكمٌ باجتماع النقيضَين؛ إذ معناه أنّ شيئاً مّا ثبت له السواد[3] ارتفع عنه السواد، أو المراد التناقض المصطلح؛ لأنّ لنا قضيةً صادقةً في نفس الأمر، و هي: أنّ السواد سوادٌ،

متحدان اتحاداً مّا بالعرض. و تحقيق ذلك أنّ اتحاد الشيء بما هو ذاتي له أو ذات له أقوى من اتحاده بالعرض (ط، ض، ز: العرضي) الصادق عليه؛ فإنّ الأوّل (ر: فالأوّل) اتحاد بالذات و الثاني اتحاد بالعرض؛ إذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقةً أو اعتباراً و (ط: إذ) مفهوم هو هو مطلق الاتحاد، و هو مشترك بين الذاتيات و العرضيات، إلا أنّ مصداق الحمل فيهما مختلف، فإذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات و عرضياته موجودة فيه بالعرض؛ فإنّ الوجود العارض للماهية المعروضة ليس عارضاً للعرضي؛ فإنّه مغاير لها بحسب الماهية و الجعل. نعم؛ له علاقة و ارتباط به، فيتّصف بالاتحاد به بوجهٍ مّا، نظير ما في اتحاد القطن و الثلج مثلاً من حيث عارض البياض. و كما أنّ وجود الماهية في الخارج ينسب إلى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن ينسب إليها (ض: إلى عرضياتها) بالعرض إذا التفتت النفس بها إليها، أي: لاحظتها بحيث ينطبق عليها، فبينهما تعاكس في الوجودين. إذا أتقنت ذلك علمت ما في كلام الشارح. كيف، و إذا كان الجنس و الفصل متصورين بالعارض كانت الماهية أيضاً كذلك؛ ضرورة أنّ الماهية عين الأجزاء بأسرها مجتمعة (ض: مجملاً)، و كان ينبغي أن يقول: إذا لم يكف تعقّل أجزائها الأوّلية بكنهها مجملاً (الدواني).

١. أ، ث، ت: «الشيء».

٢. ز: - «قولنا: السواد ليس بموجود بمنزلة».

٣. قوله: إذ معناه أنّ شيئاً ما يثبت له السواد. أقول: إذا أخذت القضيّة سالبة لم يكن حكماً باجتماع النقيضين؛ إذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان على الأفراد (ض: أفراده) في نفس الأمر، بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان (ر، ذ: + على الأفراد)، و إذا أخذت معدولة فصدقُ قولنا: السواد ليس بموجود معدولةً، ممنوع عند الخصم، فتأمل (الدواني).

أو: الموجود موجود، و لمّا كان قولنا: السواد ليس بموجود، بمنزلة قولنا: السواد ليس بسواد، أو [1]: الموجود ليس بموجود، كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة [2] في نفس الأمر، لكنّا نعلم أنّ قولنا: السواد ليس بموجود، ليس تناقضاً [3]. و هذا معنى قوله: و انتفاء التناقض.

و لو كان الوجود جزءاً لها، و هو مشترك بين الواجب و الممكن، لزم تركّب الواجب، لكنّ

---

١. أ، ث، ت: «و».

٢. قوله: كان مناقضاً لتلك القضية الصادقة. أقول: فيه بحث لأنّ (ز: إذ) الصادق في نفس الأمر هو أنّ السواد سواد بالضرورة ما دام موجوداً بأحد الوجودات؛ إذ السواد المعدوم (ز: + مطلقاً) ليس سواداً، على ما تقرر من أنّ صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع، و أنّ السالبة يصدق بانتفائه، فإذا كان الوجود (ز: الموجود) عين السواد كان الصادق أنّ السواد سوادٌ ما دام سواداً، و قولنا: السواد ليس بموجود- على هذا التقدير- في قوة قولنا: السواد ليس بسواد، و هو لا يناقض ما هو صادق و لا ينافيه، بل المنافي له: السواد ليس بسواد حين هو سواد، و هو ليس عين قولنا: السواد ليس بموجود، و لا لازماً له، و إنّما كان (ض، ز: يكون) عين قولنا: السواد ليس بموجود حين هو سواد، و صدق ذلك ممنوع. و بوجه آخر قولنا: السواد ليس بموجود إنّما يصدق في السواد المعدوم، و هو كما أنّه ليس بموجود ليس سواداً، و قولنا: السواد سواد، إنّما يصدق في السواد الموجود، و هو كما أنّه سواد فهو موجود. و الجواب: أنّ هذا إنّما يتأتى على تقدير المغايرة؛ إذ على تقدير العينيّة لا يتأتى أن يقال: الصادق إنّما هو السواد المقيّد بالوجود، و يخرج المعدوم بقيد الوجود؛ إذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية؛ حيث صار التقيد (ض: التقيّد) بالوجود مخصصاً للسواد، بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيّد و المطلق، فلا فرق بين قولنا: كلّ سواد فهو سواد، و بين قولنا: كلّ سواد فهو سواد حين هو موجود. و من هاهنا تبيّن أنّ سلب الشيء عن نفسه إنّما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة، و ما قيل في الجواب أنّ مآله إلى سلب الوجود، إن أراد الملازمة فغير نافع و إن أراد الاتحاد فممنوع، كيف و الوجود يغاير الماهية عندهم، فلا يكون سلبه عين سلبها. و إن أراد أنّه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه، و إنّما المتصور سلب الوجود، و يسمّى سلب الشيء عن نفسه مجازاً، فذلك على تقدير التسليم قادح في أصل مطلوبه، و هو إثبات التناقض؛ إذ هو فرع كون النسبة بين الشيء و نفسه متصورة، فتدبّر (الدواني).

٣. ب: «مناقضاً لهما». خ: «مناقضاً لها».

الواجب غير مركّب.

و الجواب: أنّه إنّما يدلّ على عدم كون الوجود داخلاً في الكلّ، و لا يلزم من ذلك كونه خارجاً عن الكلّ.

أقول: يمكن [١] أن يجاب عن الوجوه الثلاثة [٢] الأخيرة بالفرق بين اتصاف شيء [١] بشيء و حمله

---

١. خ: «و يمكن».

٢. قوله: و يمكن أن يجاب عن الوجوه الثلاثة. أقول: مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة، كما يدلّ عليه ظاهر التعريف الذي نقله المصنّف في أوّل الكتاب. كيف لا، و مغايرة مبدء الاشتقاق للماهيات ممّا لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء. و أيضاً: فإنّ كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود لها، و لا يستلزم استغناءها في كونها موجودة عن أمر يعرضها، كما اعترف به، و قد صرّحوا بأنّ وجود الواجب عينه كما سيصرّح به الشارح، و لا شكّ أنّه ليس عين مبدأ الاشتقاق؛ فإنّ واجب الوجود موجود، لا وجود بالمعنى الذي اعتبره. فإن قلت: لِمَ لا يجوز أن يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره، قائم بنفسه موجود بعروض الوجود (ض: موجود بوجود عارض) له، و هو الواجب، و سائر أفراده قائم بغيره غير موجود؟ قلت: فحينئذٍ يكون الواجب موجوداً بغيره؛ فإنّ كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً، فيشارك سائر الماهيات في أنّ وجوده بسبب أمر عارض له، أعني: ذات (ض: حصّة) الوجود المطلق. و التحقيق أنّ صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول، و قد يكون بخصوصيّة ذات الموضوع، من غير أن يكون هناك أمر زائد. مثال الأوّل حمل العرضيات، و مثال الثاني حمل الأنواع. مثلاً حمل زيد على نفسه و حمل الموجود على الممكنات من قبيل الوجه الأوّل، و على الواجب من قبيل الثاني؛ من حيث إنّه لا يقتضي أمراً زائداً على خصوصيّة ذاته، فذاته تعالى موجودة بذاته من غير افتقار إلى أمر آخر يعرضه، بخلاف غيره من الماهيات؛ فإنّ صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصّة من الوجود لها. فالموجود المطلق و الوجود المطلق و الوجود الخاص هناك مغاير للماهيات، و أمّا في الواجب تعالى فالأوّلان يغايران له ضرورةً دون الثالث؛ لانتفائه هناك؛ فإنّ عين ذاته ينوب منابه في كونه مطابق الحمل و محقق (ض: تحقُّق) صدقه، فيصحّ أن يقال: إنّ ذاته تعالى فرد من الوجود المطلق؛ بمعنى أنّ ما هو أثر أفراده العارضة للماهيات يترتّب عليه، كما أنّه تعالى فرد من الموجود المطلق أيضاً لا لأمرٍ مغاير له بل لذاته، و سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى (الدواني).

عليه مواطاةً، و بين الاتصاف و الحمل اشتقاقاً.

أمّا عن الأوّل، فبأن نقول: الإمكان هو أن لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقاً و لا الاتصاف بالعدم كذلك، و هو المراد بتساوي نسبة الماهية إلى الوجود و العدم. فقوله: لو كان الوجود نفس الماهية لم تتصوّر هناك نسبة، فضلاً عن التساوي، ممنوع؛ فإنّ النسبة بين شيء[2] و نفسه اشتقاقاً ممّا تتصوّر، بل قد تصير مبحثاً[3] للعقلاء، و يتنازعون فيها نفياً و إثباتاً؛ فإنّ النسبة بين الوجود و نفسه اشتقاقاً معركة الآراء؛ حيث ذهب أكثر المتكلّمين إلى أنّ الوجود موجود، و بعضهم و طائفةٌ من الحكماء كالفارابي[4] و ابن سينا[5] إلى إنّه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية.

---

١. ب: «الشيء».

٢. ج، خ: «الشيء».

٣. ز: «بحثاً».

٤. هو: أبو نصر محمد بن أحمد بن طرخان بن اوزلغ (م ٣٣٩ ق). قال ابن خلكان: هو أكبر فلاسفة المسلمين، و أوّل حكيم نشأ في الإسلام و بلغ فيها مبلغ التعليم حتى عرف بالمعلم الثاني. و عن كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة، قال: ابتدأ بتأليفه ببغداد، و حمله إلى الشام في آخر سنة ٣٣٠ »، و تمّمه بدمشق سنة ٣٣١ »، و من تأمله عرف أنه من الإمامية العدلية القائلين بعصمة الائمة عليهم السّلام. حضر أيام إقامته ببغداد على أبي بشر متى بن يونس الحكيم، ثم ارتحل إلى يوحنا بن غيلان الحكيم بن حران، فاخذ عنه، ثم رجع إلى بغداد و تناول كتب أرسطاطاليس، ثم مضى إلى نحو دمشق الشام، و اتصل بسلطانها سيف الدولة بن حمدان، فأحسن إليه و عرف قدره، و كان أزهد الناس في الدنيا، و أجرى عليه سيف الدولة في كل يوم أربعة دراهم إلى أن توفي، و صلى عليه سيف الدولة في أربعة من خواصه. من آثاره: آراء أهل المدينة الفاضلة؛ رسالة في العقل؛ رسائل متفرقة في الحكمة؛ رسالتان فلسفيتان في النجوم و أجوبة مسائل؛ كتاب الملّة. توفي بدمشق سنة ٣٣٩ ق. انظر: أعيان الشيعة ٩: ١٠٤؛ فهرس التراث ١: ٣٨٤.

٥. هو: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا. و عرف عند الأوروبيين باسم Avicenne ولد سنة ٩٨٠ م في أفشنة بالقرب من بخارى و توفي سنة ١٠٣٧ م (مستدركات أعيان الشيعة، ج٦، ص: ١٤٥) في همذان. و عند ما انهارت الدولة السامانية رحل ابن سينا

و أيضاً قوله: نسبة الشيء إلى نفسه لا يكون كنسبته إلى سلبه و ارتفاعه، و قوله: و نسبة الشيء إلى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء، كلاهما ممنوع في النسبة الاشتقاقية؛ إذ هي في التحقيق نسبة الشيء إلى ما يغايره و إلى ما يغاير جزءه؛ فإنك إذا قلت: الوجود موجود، فقد نسبتَ إلى الوجود مفهومَ ذي وجودٍ و هما متغايران.

و أمّا عن الثاني: فبأن نمنع قوله: كان قولنا السواد موجود، بمنزلة قولنا السواد سواد، أو[1] الموجود موجود، و نقول: بل بمنزلة قولنا السواد ذو سوادٍ، و [2] الوجود ذو وجودٍ، و لا شكّ في أنّ مثل هذا الحمل مفيد[3].

و أمّا عن الثالث: فبأن نمنع قوله: و لكان[4] قولنا السواد ليس بموجود[1] بمنزلة قولنا السواد ليس

عن بخارى إلى خوارزم، ثم إلى جرجان، فأقام عند الفيلسوف أبي حمد الشيرازي الذي اشترى له منزلاً في جواره. و في هذا المنزل وضع ابن سينا عدداً من مؤلفاته، و باشر في كتابة "القانون في الطب". ثم توجّه ابن سينا إلى همذان، فأقام فيها تسع سنوات، يتعهد معالجة المرضى، و عالج أميرها شمس الدولة، فشفاه. و كان شفاء الأمير سبباً في انطلاق شهرة ابن سينا في الطب، فعينه الأمير وزيراً عنده. و في سنة ١٠٣٧ م توفي في همذان بسبب المرض، و هو في السابعة و الخمسين من العمر. و له في المدينة ضريح تذكاري و مكتبة كبرى تحمل اسمه. كان ابن سينا على جانب كبير من الذكاء و التوقد الذهني، و ترك العديد من الكتب و الرسائل، أهمها في المنطق، و علم النفس، و الفلسفة، و الأخلاق، و الطب، و الشفاء، و الحكمة. أعماله في الفلسفة و الطب كانت مرتكزاً للعلوم و الآداب في العصور الوسطى و مهيئة لعصر النهضة. كتابه" القانون في الطب" ترجم إلى اللاتينية و شاع في أوروبا و استمرت نصوصه تدرس في جامعاتها حتى القرن السابع عشر. و يقال أن ابن سينا بلغ من الشهرة في زمانه ما بلغه أرسطو في عصر الاغريق. انظر: وفيات الأعيان، و خزانة الأدب للبغدادي، و دائرة المعارف الإسلامية، و مؤلفات ابن سينا للأب جورج شحادة القنواتي.

١. خ: «و».

٢. ت، ج: «أو».

٣. ج: + «فائدة معتدّ بها».

٤. ب، ت، ج، خ: «قوله كان».

بسواد، أو[٢] الموجود ليس بموجود، و نقول: بل هو بمنزلة قولنا: السواد ليس بذي سواد، أو الوجود ليس بذي وجودٍ، و ليس هذا تناقضاً.

واعلم أنّ هذه الدعوى ضرورية، و المقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال إزالة الالتباس عنها بالنسبة إلى الأذهان القاصرة[٣]، و لا نزاع للحكماء في تلك[٤] الدعوى، بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات، إلا أنّهم قالوا: ذات الواجب فرد خاصّ للوجود المطلق، قائمٌ بنفسه، مبدء لجميع الممكنات، و المتكلمون يقولون: كما أنّ في الممكنات ماهيةً و وجوداً مطلقاً، و حصّةً من الكون زائدين عليها، كذلك في الواجب بعينه.

و أمّا الأشاعرة فلعلّهم أرادوا بقولهم: وجود كلّ شيء عين ماهيته و ليس زائداً عليها، أنّه لا تمايز بينهما في الخارج، أي: ليس في الخارج شيء هو الماهية، و آخرٌ[٥] هو الوجود، قائمٌ به قياماً خارجياً، كما يدلّ عليه تصفّح أدلّتهم، و لا نزاع معهم في ذلك.

(و قيامه بالماهية من حيث هي[٦]). هذا جواب عن استدلال الخصم بأنّ الوجود لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها، فإمّا أن يقوم بالماهية الموجودة أو بالماهية المعدومة؛ لعدم الواسطة، و كلاهما محالٌ[٧].

أمّا الأوّل؛ فلاستلزامه أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، و أمّا الثاني؛ فلأنّه يلزم اجتماع النقيضين؛ إذ تكون الماهية حينئذٍ معدومةً و موجودةً معاً[٨].

١. ث: «قوله لو كان الوجود نفس الماهية لكان السواد ليس بموجود».

٢. خ، ج: «و».

٣. ث: - «القاصرة».

٤. ث: «هذه».

٥. ث: «الآخر».

٦. ب، خ: «من حيث هي هي...».

٧. ب: «محالان».

٨. ث: «موجودة و معدومة معاً».

و تقرير الجواب: أنّه يقوم بالماهية من حيث هي، لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، و لا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها.

فإن قيل: إن أريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود أو[١] العدم نفسها و لا جزءاً منها على ما قيل، فغيرُ مفيد؛ لأنّ العروض كاف في لزوم المحالات، و إن أريد ما لا يكون موجوداً و لا معدوماً لا بالعروض و لا بغيره، فهو قولٌ[٢] بالواسطة، مع أنّ التناقض بحاله؛ إذ يلزم[٣] أن تكون الماهية معروضة للوجود و غير معروضة له معاً.

قلنا: المراد ما لا يعتبر فيه الوجود و لا العدم، و إن كان لا ينفكّ عن أحدهما.

فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما[٤] كاف في لزوم المحالات؛ لأنّ قيام الوجود بالماهية إمّا أن يقارن عدمها، فالتناقض، أو وجودها، فالتوقّف على نفسه[٥] أو التسلسل.

قلنا: نختار أنّه مقارن لذلك الوجود بعينه، قوله[٦]: يلزم أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، قلنا: ممنوع، و إنّما يلزم أن لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود، فأمّا إذا كان المعروض هو الماهية[٧] وحدها لا[٨] بشرط الوجود، بل في زمان الوجود، فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها، و لا

---

١. أ: «و».

٢. ث: «القول».

٣. خ: + «منه».

٤. ث: - «عن أحدهما».

٥. قوله: أو وجودها فالتوقّف على نفسها. أقول: الظاهر في هذا الشقّ أن يقال: فتحصيل الحاصل؛ إذ المقارنة لا يستلزم التوقّف أصلاً و حينئذٍ فالجواب: منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و إنّما المحال تحصيله مرة أخرى (الدواني).

٦. أ، ث، ت، ج: «قولك».

٧. ز: - «موجودة قبل وجودها، قلنا: مسلّم و إنّما يلزم أن لو كان المعروض هو الماهيّة بشرط الوجود فأمّا إذا كان المعروض هو الماهيّة».

٨. خ: - «لا».

التناقض. غاية ما في الباب أنّه يلزم تقدّم الماهية[١] على الوجود بالذات؛ ضرورةَ تقدّم المعروض على العارض بالذات[٢]، و لا فساد فيه.

و لمّا كان الوجود قائماً بالماهية من حيث هي، لا بالماهية الموجودة، **(فزيادته)** عليها و قيامه بها **(في التصوّر)** لا بحسب الخارج؛ لأنّ ثبوت شيء لآخر في الخارج[٣] بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج، و إن لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج؛ لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالأمور العدمية، لكنّه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج[٤] بديهةً؛ فإنّ الشيء ما لم يثبت في الخارج أوّلاً لم يتصوّر اتصافه فيه بمفهومٍ، سواء كان وجودياً أو عدمياً، بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، إن ذهناً فذهناً و إن خارجاً فخارجاً[٥].

---

١. ث: + «قبل وجودها و لا تناقض».

٢. أ، ث، ت، خ، ج: - «بالذات».

٣. قوله: لأنّ ثبوت شي، لأخر في الخارج. أقول: فإن قلت: لِمَ صار الإتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه و لا يقتضي وجود الصفة فيه، مع أنّ كليهما طرفاه؟ قلت: لأنّ الاتصاف أعمّ من أن يكون بانضمام صفة إلى الموصوف في الوجود، أو بأن يكون الموصوف في نحو من أنحاء الوجود؛ بحيث لو لاحظه العقل صحّ له أن ينتزع منه تلك الصفة. مثال الأوّل اتصاف الجسم بالبياض، و مثال الثاني اتصاف زيد بالعمى، و لا شكّ أنّ هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف؛ ضرورة أنّه ما لم يكن الشيء موجوداً في الخارج مثلاً لم يصحّ انضمام وصف إليه في الخارج، و لا كونه (ض: + موجوداً) في الوجود الخارجي، بحيث يصحّ منه انتزاع وصف، و لا يستلزم وجود الصفة فيه؛ إذ العقل قد ينتزع من الوجود الخارجي أموراً إضافية أو سلبية لا تحقق لها في الخارج، و يصفه بها وصفاً صادقاً، و سيجيء لهذا زيادة بسط إن شاء الله تعالى (الدواني).

٤. هامش ج: + «لكن لا بحيث يشمل سالبة المحمول؛ فإنّها لا تقتضي وجود الموضوع، كالسالبة البسيطة على ما سيأتي».

٥. قوله: فإنّ الشيء ما لم يثبت في الخارج - إلى قوله:- إن ذهناً فذهناً و إن خارجاً فخارجاً. أقول: فيه بحث؛ أمّا أوّلاً: فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدّم الصورة عليها في الوجود الخارجي. و يمكن أن يدفع بأنّ المتقدم على الهيولى ذات الصورة، و اتصاف الهيولى بها متأخر عن

وجودها. و لكن فيه نظرٌ حكمي. و التحقيق أنّ اتصاف الهيولى بالصورة من حيث إنها صورةٌ ما متقدّم على وجودها الخارجي، و إن كان متأخراً عن وجودها الذهني. و هذا الاتصاف إنّما هو في الذهن (ض: ليس في الخارج)، و اتصافها بالصورة المعيّنة متأخر عن وجودها، فيكون الهيولى قد تصورت، أي: تصير ذات صورة فوجدت، و وجدت فتصورت بهذه الصورة المعيّنة. و هذا معنى قولهم: الهيولى تحتاج إلى الصورة في الوجود، و الصورة المعيّنة تحتاج إليها في التشخّص. و أمّا ثانياً: فلأنّه لو صحّ ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفاً على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود إمّا في الخارج أو في الذهن، و على التقديرين يلزم كونها موجودة مرّات غير متناهية مترتّبة. و الجواب بأنّ هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية؛ لأنّ الوجود أمر اعتباري، لا يجدي نفعاً؛ لأنّه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم إلّا أن يكون له قبل ذلك الوجود وجود خارجي آخر و هكذا، و هذا أيضاً تسلسل في الوجودات الخارجيّة التي هي أمور اعتبارية، لا في الموجودات الخارجيّة. فإن قلت: الشيء الواحد لا يكون له إلّا وجود خارجي واحد، و قد يكون له وجودات متعددة ذهنيّة إمّا في ذهن واحد أو في أذهان متعدّدة، فالمحذور هو تعدّد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات، و هذا المحذور لا يتأتّى في الذهن؛ لجواز التعدّد فيه. قلت: الشيء الواحد إذا وجد مثلاً في ذهننا فلا شكّ أنّه ليس له في هذه الحالة إلّا وجود واحد في ذهننا، فإذا توقّف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود إمّا في ذهننا و هو باطل بالوجدان كما مرّ، أو في ذهن آخر، و ننقل الكلام إليه. و الحاصل: أنّه إمّا أن يكون موجوداً في مدرك واحد بوجودات غير متناهية أو في مدارك غير متناهيه بوجودات كذلك، و الأوّل باطل؛ لأنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء إذا وجد في مدرك واحد لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك إلّا وجود واحد، و هذا و إن لم يكن أجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس بأخفى منه. و الثاني يستلزم أن يكون في الوجود أذهان غير متناهية، و ربما يمنع بطلان ذلك؛ لجواز أن لا يكون هاهنا ترتّب أصلاً، و إن كان بين الوجودات هاهنا (ض: فيها) ترتّب، لكن إذا خصّ الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتّب الصور الإدراكيّة، فافهم. لا يقال: إذا أجرى الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمشّ هذا الجواب؛ إذ لا يمكن أن يقال: اتصاف الماهيّة بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله بالوجود؛ إذ (ض: و) يلزم أن يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق الاتصاف به. لأنّا نقول: الاتصاف بالمطلق إمّا في ضمن الاتصاف بالخارجي أو الذهني، فيلزم توقف اتصافه في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر، و لا محذور فيه. و اعلم أنّ (ض: + مناط) هذا الكلام جدلي بناءً على ما سبق من تحقيق

قيل: لمّا كان قيام الوجود بالماهية و قبولها إياه[1] من حيث هي، و هذه الحيثية إنّما تثبت لها في العقل، فاللازم حينئذ زيادته على الماهية في التصوّر، لا في الوجود العيني.

أقول: فيه نظرٌ[2]؛ لأنّ الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج، فيجوز أن يثبت لها أمر في الخارج[3]، و لا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية إنّما تثبت لها في العقل، كما أنّ الجزئيّ موجود في الخارج، و يعرض له في الخارج أعراضٌ موجودة[4] فيه، و لا يمنع عن ذلك كون الجزئية إنّما

الاتصاف. و التحقيق أنّه ليس في الخارج مثلاً إلّا الماهية، من دون أن يكون هناك الأمر المسمّى بالوجود، ثمّ العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الأمر و يصفه به، و مصداق هذا الحكم و مطابقه (ض: مطابقه) هو عين تلك الهوية المعينة (ض: العينيّة)، كما ينتزع من زيدٍ مثلاً الإنسانيّة و يحكم بأنّ الإنسانيّة ثابتة له، مع أنّ مصداق هذا الحكم و مطابقه ليس إلّا ذات زيد، و قس عليه الموجود في الذهن. فإن قلت: فما الفرق بين الوجود و الذاتيات مع أنّ كليهما ينتزعان من الذات؟ قلت: ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود و نظايره؛ إذ لا بدّ فيها من ملاحظة أمر آخر مثل وجود علته أو آثاره، إلى غير ذلك (الدواني).

١. ت: - «و قبولها إياه».

٢. قوله: و فيه نظر. أقول: إن كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون إلّا في الذهن ضرورةً، فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها إلّا في الذهن، و التمثيل بالجزئي غير مطابق؛ لأنّ الأعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث إنّها جزئية، و لو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجيّة. و النقض بقيام الأعراض بمحالها غير وارد؛ لأنّ الجسم لا بشرط البياض و لا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض، و السواد سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الماهيّة لا بشرط الوجود و لا بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود. فإن قلت: الماهية لا بشرط الوجود و العدم موجودة في الخارج بناءً على ما قرّرتموه من أنّ قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي. قلت: نعم، و لكن بنفس ذلك الوجود، فليس لها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود، فلا يزيد الوجود عليها في الخارج. و على هذا فتوجيه كلام هذا القائل أنّ تلك الحيثيّة لا يثبت لها إلّا في الذهن، فالماهيّة من تلك الحيثيّة لا تكون إلّا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمّى بالوجود، فلا يزيد عليها إلّا في الذهن (الدواني).

٣. ج: - «فيجوز أن يثبت لها أمر في الخارج».

٤. ج: «موجود».

تثبت له في العقل. و أيضاً منقوض بقيام الأعراض بمحالها؛ لأنّ هذا الدليل بعينه جار فيه، فيلزم أن يكون قيامها[1] ذهنياً لا خارجياً، و ليس كذلك؛ فإنّ البياض مثلاً ليس قائماً بالجسم الأبيض و لا بالجسم اللاأبيض[2]، بل قيامه بالجسم من حيث هو هو[3]، و هذه الحيثية إنّما تثبت له في العقل.

[اقسام الوجود]

(و هو ينقسم إلى الذهنيّ و الخارجيّ). لا شبهة[4] في أنّ النار مثلاً لها وجود به يظهر منها[1]

---

١. ز: «قيامه».

٢. ز، ج: - «و لا بالجسم اللاأبيض».

٣. قوله: بل قيامه بالجسم من حيث هو هو. أقول: قد علمت أنّه ممنوع؛ فإنّ الجسم لا بشرط البياض و مقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض، فهو في (ض: من) تلك المرتبة السابقة متّصف بتلك الحيثيّة، و أمّا الماهية من حيث هي فلا توجد في الخارج إلّا بالوجود العارض، فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج، فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة و لا معدومة. فإن قلت: الجسم في الخارج أبيض فكيف يكون في الخارج لا أبيض و لا لاأبيض. قلت: هو في الخارج أبيض بعد تحقّق البياض فيه، و لكنّه في مرتبة وجوده السابق على البياض لا (ر، ذ: + يكون) أبيض و لا لاأبيض، و ليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل؛ لأنّ (ز: فإنّ) المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الأمر مطلقاً، لا بحسب مرتبة من المراتب؛ فإنّ الأمور التي ليس بينها علاقة التقدّم و التأخّر و المعية ليس لبعضها في مرتبة الآخر وجود و لا عدم، و فقه المقام أنّ حيثية الإطلاق عن العارض إنّما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض، و ليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها، لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجيّة، فلا يكون حيثية الإطلاق عن الوجود و العدم ثابتاً له في الخارج، بخلاف حيثية الإطلاق عن مثل البياض، فليتأمل (الدواني).

٤. قوله: لا شبهة إلى آخره. أقول: تصور الوجود الخارجي بديهي، و ما ذكره تنبيه، فلا يرد (ر، ذ: + عليه) أنّه إن أريد بالآثار و الأحكام في قولهم: «الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار و مصدر الأحكام» الآثار و الأحكام الخارجيّة لزم الدور، أو الأعمّ فدخل فيه الوجود الذهني؛ فإنّه أيضاً مبدأ الآثار و الأحكام الذهنية كالمعقولات الثانية. و لا يحتاج إلى الجواب بأنّ الآثار الخارجيّة ما يترتب على الماهية في

أحكامها، و يصدر عنها[2] آثارها من الإضائة و الإحراق و غيرهما[3]، و هذا الوجود يسمّى وجوداً عينياً و خارجياً و أصيلاً، و هذا ممّا لا نزاع فيه، إنّما النزاع في أنّ النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتّب به[4] عليها تلك الآثار و الأحكام، سواء كان ذلك الوجود الآخر[5] في قوّتنا المدركة أو في غيرها، و هذا الوجود الآخر[6] يسمّى وجوداً ذهنياً و ظلّياً و غيرَ أصيلٍ.

و إذا تمهّد هذا فنقول: الوجود الذهني متحقّق، **(و إلّا بطلت الحقيقية[7])** أي: لم يتحقّق هذا القسم من القضايا، و هي التي يحكم[8] فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلّيّ الواقع عنواناً، سواء كان موجوداً في الخارج محقّقاً أو مقدّراً[9]، أو لا يكون موجوداً فيه[10] أصلاً؛ و ذلك لأنّه لو لم يكن الوجود الذهنيّ لانحصر الوجود في الخارجيّ، فالأحكام الإيجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة؛ ضرورةَ أنّ صدق الإيجاب الحمليّ بثبوت

الخارج، بمعنى استباعها لها في خارج الذهن، و لا يعتبر فيه الوجود الخارجي، فلا دور. على أنّ (ض، ز، ذ: - أنّ) ما في هذا الجواب من المناقشة، و لا إلى الجواب بأنّ معنى ترتّب الآثار عليه كونه فاعلاً و الموجود الذهني لا يكون فاعلاً (ر، ذ: لا يصير مبدأ للتأثير في الغير)؛ فإنّ عدم كون الوجود (ض، ز: الموجود) الذهني فاعلاً مطلقاً خلاف الواقع. كيف، و قد صرّحوا بأنّ الغاية بحسب وجودها الذهني علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل. نعم، فاعليته و تأثيره في أمر موجود في الخارج محال (الدواني).

١. ب: - «منها».

٢. ب: «عنه».

٣. أ، ب، ث، ر: «غيرها».

٤. ت: - «به».

٥. ج: - «الآخر».

٦. ج: - «الآخر».

٧. جميع نسخ الشرح الجديد: «الحقيقة».

٨. أ، ت، خ، ج: «حكم».

٩. ب: «تحقيقاً أو تقديراً».

١٠. أ: «فيه موجوداً».

المحمول للموضوع، و إذا لم يكن لشيء ثبوتٌ لم يتصوّر ثبوتُ المحمول له، لأنّ ثبوت شيء لآخر[١] يتوقّف على ثبوت الآخر في نفسه، فيكون القضايا الحقيقية باطلة، لكنّ[٢] القضية الحقيقية[٣] بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحقّقين.

و يرد عليه: أنّ اللازم ممّا ذكره[٤] بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج، لا بطلان كلّ الحقيقيات، ليلزم عدم تحقّق هذا القسم من القضايا كما[٥] هو مدّعاه[٦]. فيجب أن يخصّ الدعوى بالكلية[٧] منها، كما أنّه مخصوص بالموجبة، حتّى يكون معنى الكلام: لم يتحقّق القضية الحقيقية[٨] الموجبة الكلية؛ فإنّ الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد[١] بحسب نفس

---

١. ب: «ثبوت الشيء لشيء آخر».

٢. ث: «لأنّ».

٣. خ: - «باطلة، لكنّ القضيّة الحقيقيّة».

٤. ب، ث، ت، ج: «ذكره».

٥. ت: + «حينئذٍ».

٦. ج: «مدعاكم».

٧. قوله: فيجب أن يخص الدعوى بالكليّة. أقول: على تقدير انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقية الكلية؛ فإنّ معناها على ما علم من تفسيره أنّه الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر. و على هذا التقدير يكون جميع الأفراد الخارجيّة جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، فإذا اتصف جميع الأفراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، غاية ما في الباب أن تكون الحقيقية مساوية للخارجيّة. نعم، لو كان معناها الحكم على جميع الأفراد الخارجية و جميع الأفراد الذهنية لكان كما ذكره، لكن ليس كذلك. على أنه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي. و الحقّ أنّ معنى قول المصنف: «و إلا لبطلت الحقيقية» أنه لم يتحقق هذا القسم من القضيّة بالكلية؛ بمعنى أنه لا يكون لاعتباره فائدة، فيرتفع هذا القسم بالكلية، كما أنه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يعمّ نحواً ثالثاً من الوجود كالوجود اللفظي مثلاً؛ إذ ليس لاعتبارها فائدة، و الله أعلم (الدواني).

٨. ت: - «الحقيقيّة».

الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج أو لا، فإذا قلت: كلّ مثلّث فإنّ زواياه مساوية لقائمتين، كان الحكم متناولاً لجميع ما صدق عليه في نفس الأمر أنّه مثلّث، لا مقصوراً على المثلّثات الموجودة في الخارج في أحد الأزمنة[2]، بل يتناولها و يتناول ما عداها ممّا لم يوجد في شيء من الأزمنة أصلاً من الأفراد التي يصدق المثلّث عليها في حدّ نفسها[3]. لكنّ الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل؛ لما بيّناه آنفاً. فالقضايا الكلّيّة الحقيقيّة الموجبة باطل[4].

أو نقول: معنى قوله بطلت[5] الحقيقيّة، أنّ من القضايا الحقيقيّة[6] ما نعلم[7] يقيناً أنّه صادق، و يلزم على هذا التقدير أن لا يكون صادقاً؛ فإنّ قولنا[8]: اجتماع النقيضين مستلزم لكلّ منهما و[9] مغاير لاجتماع الضدّين، قضيّة موجبة حقيقيّة صادقة، و لولا أن يكون لاجتماع النقيضين أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضيّة الحقيقيّة.

واعلم: أنّ هذا الدليل راجع في الحقيقة إلى ما استدلّوا به[10] في المشهور، و هو: أنّا نحكم بأمور ثبوتيّة على ما لا وجود له في الخارج أحكاماً صادقة[11]، فلا بدّ من أن يكون موضوعها ثابتاً في الجملة، و إذ ليس في الخارج فهو في الذهن. و أرادوا بالثبوتيّة ما ليس السلب[12] داخلاً في

---

١. خ، ج، ت: + «له».

٢. خ: + «الثلاثة».

٣. أ، ب، ث: «أنفسها».

٤. خ، ب، ث، ت، ج: «باطلة».

٥. ب، ج: «البطلت».

٦. ج: - «أنّ من القضايا الحقيقيّة».

٧. ث: «يعلم».

٨. ث: «قولك».

٩. ت: «أو».

١٠. ج: - «به».

١١. ج، خ: + «في نفس الأمر».

١٢. ذ، ر، ز: - «السلب».

مفهومه، و احترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول[1]؛ فإنّها لازمة للسالبة البسيطة، فلا يقتضي

١. قوله: احترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول. أقول: المتأخرون اعتبروا قضيّة سمّوها سالبة المحمول، و زعموا أنّ موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع و أنّها مساوية للسالبة، و ذكروا في تحصيل معناها و الفرق بينها و بين السالبة أنّ ما في السالبة سلب المحمول عن الموضوع و في الموجبة السالبة المحمول نرجع و نحمل ذلك السلب عليه، فيكون معنى السالبة: "ج» نيست «ب»"، و معنى الموجبة السالبة المحمول: "«ج» «نيست ب» است". و بيّنوا عدم اقتضائها وجود الموضوع و مساواتها للسالبة بأنّه إذا صدق سلب «ب» عن «ج» فيصدق على «ج» أنّه منتف عنه «ب»، و إلّا لصدق نقيضه، أعني: ليس بمنتف عنه «ب»، فلا يصدق السالبة، هذا خلف (ز: - هذا خلف؛ + منتف). و إذا صدق أنّ «ج» منتف عنه «ب» صدق سلب «ب» عنه لا محالة. و أنكرها المصنّف في نقد التنزيل، فقال: إذا (ذ: + صدق) تأخّر السلب عن الرابط (ض: الربط) فهو بمعنى العدول، سواء كان لفظة ليس فيه مؤلّفاً مع غيره أو لفظة لا مركباً بغيره؛ لأنّ جميع ذلك المؤلّف و المركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به؛ لأنّ القضية لا يمكن أن يحمل على مفرد حملَ هوهو، فيكون معناه كلّ شيء يقال عليه «ج» على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه بأنّه «ليس ب» أو «لا ب» أو بأيّ عبارة شئت، فإن جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئاً عن شيء فقد (ز: - فقد) صيّر (ز: فيصير) المحمول وحده قضية و أخرج عن أن يكون محمولاً. و أمّا حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرّر. هذا كلامه، و أشار بذلك إلى الوجود المحقّق و المقدّر. و أجيب عنه: بأنّ المحمول فيها (ز: هاهنا) هو مضمون السالبة، كما في قولك: زيد ليس أبوه بقائم، و لا يلزم منه كون القضية محمولة، و لا عدم الفرق بينها و بين المعدولة كما (ض، ر، ذ: لما) في السالبة المحمول من التفصيل؛ إذ فيه إشارة إلى حكم معقول، بخلاف المعدولة؛ فإنّ معنى المعدولة مثلاً: «زيد نابينا است»، و معنى السالبة المحمول: «زيد، نيست نابينا» (ض، ر: «زيد، نيست نابينا، است»؛ ز: «زيد، نيست بينا، است»؛ ذ: «زيد، نيست بينا، هست»). أقول: هذا الجواب لا يجدي نفعاً؛ لأنّ المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءاً من المحمول من غير قيد زائد عليه، فإذا سلّم (ز: - سلّم) كون (ز: كان) حرف السلب جزءاً منه (ز: - منه) لزم كونها معدولة، سواء كان مجملاً أو مفصّلاً. و ما قيل من أنّ حرف السلب ليس فيها جزءاً للمحمول ينافي ما ذكروه في تفسيرها و ما صرّحوا به من أنّا نرجع و نحمل ذلك السلب عليه. و إن اصطلح أحد على أنّها لا تسمّى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحّة في ذلك، لكنّ المقصود من إثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة و تفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضائها وجود الموضوع، و

ما ذكروه من التفاوت بالإجمال و التفصيل لا يؤثّر في ذلك؛ إذ ذلك التفاوت إنّما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى، و لا يقتضي صدق إحداهما حيث تكذب الأخرى، بل نقول: المقدمة القائلة بأنّ ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له كليّة (ز: بالكليّة) لا يستثني العقل منها شيئاً من المفهومات، كيف لا، و المعدوم المطلق ليس شيئاً من الأشياء أصلاً، و المحمول الذي يعتبرونه (ز: يعتبر ثبوته) لا محالة شيء ذهني، فيسلب عن المعدوم المطلق. و قد قال الشيخ في الشفاء (ض، ر، ز، ذ: - في الشفاء): «كلّ موضوع للإيجاب فهو موجود إمّا في الأعيان أو في الأذهان (ر، ز، ذ: و أمّا في الذهن)، و إنّما أوجبنا أن يكون الموضوع في القضايا الإيجابية المعدولة موجوداً لا لأنّ نفس قولنا: "غير عادل" يقتضي ذلك، و لكن لأنّ الإيجاب يقتضي ذلك، سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود و المعدوم أو لا يقع إلّا على الموجود؛ فقد بيّن (ز: تبيّن) أنّ الربط (ز: البسيط) الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع (ر، ذ: + له)، و أن لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك. و الحقّ عندي أنّ المساواة بينهما بحسب الواقع مسلّم، و لا يدلّ ذلك على أن شيئاً من الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع. بيان ذلك: أنه لمّا دلّ البرهان على أنّ جميع المفهومات موجودة في نفس الأمر؛ إذ ما من مفهوم إلّا و يصحّ أن يحكم عليه بحكم إيجابي صادق، و ذلك يدلّ على وجوده في نفس الأمر، فإذا صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول آنفاً، و ليس ذلك مبنيّاً على أنّ تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع كما توهّموه، بل على أنّ الوجود الذي يقتضي (ض، ر، ذ: يقتضيه) ذلك الإيجاب هو الوجود في نفس الأمر، و جميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود. فإن قلت: لا شكّ أنّه لا يصدق اللاشيء و اللاممكن بالإمكان العام على شيء بحسب نفس الأمر، فإذا قلنا كلّ لاشيء لاممكن بالإمكان العام، فلا وجود لموضوع هذه القضية أصلاً، فيجب أن لا يصدق بناءً على ما ذكرتَ من اقتضائها وجود الموضوع، و حينئذٍ ينتقض كثير من قواعدهم، ككون نقيض المتساويين متساويان، و انعكاس الموجبة الكلية كنفسها في عكس النقيض كما هو مذهب القدماء، و هذا هو الذي هداهم إلى إثبات الموجبة السالبة المحمول و الحكم بأنّها لا تستدعي وجود الموضوع. قلت: القضية المذكورة تصدق حقيقة (ر، ز: حقيقته) على ما ذكروه (ز: ذكر) في المجهول المطلق، أعني: كلّ ما لو وجد و كان لا شيئاً فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكناً، و بذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدرّب، فظهر أنّ كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع و عدم اقتضاء السالبة له، بل إنّما يلزم من هذا الاقتضاء و عدمه أنّه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود أصلاً صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة، و ذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما و أنّه

وجودَ موضوعها كملزومها، و سَيرِدُ عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادةُ كلامٍ في هذا المقام.

و قد يستدلّ على الوجود الذهني بأنّا نتعقّل أموراً لا وجود لها في الخارج، و لا بدّ في فهم الشيء و تعقّله و تميزه عند العقل مِن تعلّقٍ بين العاقل و المعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء [1] في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل و المعقول، أو عن صفة ذات إضافة، و التعلّق بين العاقل و العدم الصرف محال بالضرورة، فلا بدّ للمعقول من ثبوتٍ في الجملة، و إذ ليس في الخارج ففي الذهن.

(و الموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم). هذا جواب عن استدلال المنكرين بأنّه لو كان للأشياء وجود في الذهن لزم أن يكون الذهن حارّاً بارداً عند حصول الحرارة و البرودة فيه، و كذا مستقيماً معوجاً عند حصول الاستقامة و الاعوجاج فيه، إلى غير ذلك من الصفات المتضادّة المنتفية عنه؛ لأنّ وجود هذه الأشياء في المحلّ يوجب اتصاف المحلّ بها، و أيضاً: حصول حقيقة الجبل و السماء مع عِظَمِهما في ذهننا لا يعقل [2].

و تقرير الجواب: أنّ حصول عين هذه الأشياء في المحلّ يوجب اتصاف المحلّ بها [3]، و أمّا حصول صُوَرها و أشباحها فيه فلا يوجب. و الموجود في الذهن إنّما هو صُوَر هذه الأشياء و أشباحها لا أنفسها، فلا يجب [4] اتصاف المحلّ بها، و الصوَر و الأشباح لا تساوي [5] ما له الصوَر و الأشباح في اللوازم [6]، بل تخالفه في كثيرٍ منها.

لا حاجة في دفع النقوض إلى استثناء شيء من الموجهات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع أصلاً، مع أنّه تحكّم كما مرّ، فاحفظ هذا التحقيق فإنّه بذلك حقيق (الدواني).

١. ر: «حصول الشيء صورة في العقل».

٢. ب: «لا نعقل».

٣. ث: - «بها».

٤. ج: «فلا يوجب».

٥. ب، ت، ث، ذ، ر، ز: «لا يساوي».

٦. ذ، ر: «اللزوم».

و أورد[1] عليه: أنّ[2] الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن إمّا أن تكون ماهية الحرارة أو لا. فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن، بل يكون ما في الذهن أمراً مخالفاً في الماهية للحرارة[3]، فلا يصحّ أنّ للأشياء وجودين خارجياً و ذهنياً.

لا يقال: لا معنى[4] لوجود الشيء[5] في الذهن إلّا وجود صورته فيه، و إن كانت مخالفة له في الحقيقة.

لأنّا نقول: ما تمسّكوا به- إن تمّ- دلّ على وجود الأشياء أنفسها في الذهن؛ لأنّ الحكم على المثلّث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه، لا ثبوتَ أمرٍ يخالفه في الحقيقة فيه.

و على الأوّل[6]: يلزم أن يكون الذهن حارّاً و بارداً؛ إذ لا معنى[7] للحارّ و البارد إلّا ما فيه ماهية الحرارة و ماهية البرودة.

و أجيب: بأنّ الموجود في الذهن ماهية الحرارة و البرودة، و كذا ماهية الجبل و السماء، لكنّها موجودة بوجودٍ ظلّي. و كونُ محلّ الحرارة موصوفاً بها من أحكامها المتعلّقة بوجودها العيني، و كذا تضادّها مع البرودة إنّما هو في الوجود العيني[8] دون الظلّي[9]. و بالجملة فالصوَر[10] الذهنية؛ كلّيةً

---

۱. ث: «يورد».

۲. أ: «بأنّ».

۳. ج: «مخالفاً لماهيّة الحرارة».

٤. أ، ب، ث: «لا نعني». ت، خ، ج: «لا يعني».

٥. ب، ث: «بوجود الشي». ت، خ، ج: «بوجود شي».

٦. عطف على قوله: «و على الثاني».

۷. ج: «لا نعني».

۸. ث: - «و كذا تضادها مع البرودة إنّما هو في الوجود العيني».

۹. ث: «لا الظلّي».

۱۰. ب: «الصورة».

كانت- كصُوَر المعقولات، أو جزئيةً[1] - كصُوَر المحسوسات- مخالفة[2] للخارجية في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، و إن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي. و ما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجيّ؛ لأنّ منشأه الوجود الخارجيّ، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن، و تُضادُّ عينَ البرودة، و عينُ الجبل يمتنع حصوله[3] في الذهن، فلِمَ قلتم إنّ الذهنيّ كذلك؟

أقول: فيه بحث؛ لأنّ[4] هذا الجواب مخصوص بما إذا ادّعى الخصمُ اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج، كالحرارة و البرودة و أمثالهما، و لا يقلع مادّة الشبهة؛ فإنّه لو تشبّث بلوازم الماهيات كالزوجية و الفردية مثلاً، أو بصفات المعدومات، كالامتناع و أمثاله- بأن يقول: لو حصلت الزوجية و الفردية في الذهن، لزم أن يكون الذهن زوجاً و فرداً؛ إذ لا معنى للزوج و الفرد إلّا ما حصل فيه الزوجية و الفردية، و كذا لو حصل الامتناع في الذهن[5] لزم أن يكون الذهن ممتنعاً؛ إذ لا معنى للممتنع إلّا ما حصل فيه الامتناع[6]- لم يمكن[7] التفصّي عنه بهذا الجواب؛ إذ لا يتيسّر أن يقال كون محلّ الزوجية[8] موصوفاً[9] بها من أحكامها المتعلّقة بوجودها العيني. و كذا

---

١. خ: «أو كانت جزئية».

٢. خ: «متخالفة».

٣. ت: «و يمتنع حصول عين الجبل».

٤. أ، ث، ج: - «فيه بحث لأنّ».

٥. ب: «لو حصل فيه الامتناع».

٦. ج: - «الامتناع».

٧. جواب لقوله: «لو تشبّث».

٨. قوله: إذ لا يتيسّر أن يقال كون محل الزوجية. أقول: يجوز أن يكون للشيء وجودان كلاهما ذهنيان، لكن أحدهما لا يكون منشأ للآثار، و الآخر يحذو حذو الخارجي في ترتّب الآثار كما ذكر، و قرّره صاحب هذا الجواب قدّس سره في العلم، فأطلق الوجود الخارجي هاهنا و أراد به ما يتناول ما يحذو حذوه في ترتّب الآثار، فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية، فافهم. (هامش أ، ز: و تفصيل

تضادّها مع الفردية إنّما هو في الوجود العيني دون الظلّي؛ إذ لا وجود عينياً لأمثالهما؛ لأنها[٢] من لوازم الماهيات[٣]. و كذا الكلام في الامتناع و أمثاله؛ إذ لا يمكن أن يقال كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامها[٤] المتعلّقة بوجوده العيني[٥]؛ إذ لا يتصوّر له وجود عيني.

و الجواب الحاسم لمادّة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و القيام به؛ فإنّ حصول الشيء[٦] في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن[٧] به، كما أنّ حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به، و كذا الحصول في الزمان؛ فإنّه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه، و إنّما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به، لا حصوله فيه، و هذه الأشياء- أعني: الحرارة و البرودة و الزوجية و الفردية و الامتناع و أمثالها- إنّما هي حاصلة في الذهن، لا قائمة به، فلم يوجب اتصاف الذهن بها، و إنّما كانت توجب[٨] اتصاف الذهن بها أن لو[٩] كانت قائمة به، و ليس[١٠] كذلك.

هذا المنع أنّ الزوجيّة ينترعها الذهن من الأربعة مثلاً، فإذا حصلت الأربعة في الذهن و انتزع منها الزوجيّة فللزوجيّة ثبوت في الذهن للنفس، بمعنى أنّها بحسب الوجود الذهني حاصلة فيها قائمة بها، و لها ثبوت في الذهن أيضاً للاربعة، بمعنى أنّها في الذهن منتزعة من الأربعة، و منشأ الاتصاف بها هو الثبوت الثاني دون الأوّل، فليدرك) (الدواني).

١. ت: «متصفاً».

٢. ب: «بل هما».

٣. أ: «الماهيّة».

٤. أ، ث، ت، ج: «أحكامه».

٥. خ: «بوجود العيني».

٦. ب، ث، ت: «شيء».

٧. ب: «اتصافه».

٨. خ: «يوجب».

٩. ث: - «لو».

١٠. ث: «ليست».

و بهذا التحقيق يندفع[١] إشكال قويّ يرد على القائلين بوجود الأشياء أنفسها- لا صُوَرها و أشباحها- في الذهن، و هو: أنّ مفهوم الحيوان مثلاً إذا وجد في الذهن فإنّا نعلم يقيناً أنّ هناك أمرين، أحدهما موجود في الذهن، و هو معلوم و كلّي و جوهر، أعني: مفهوم الحيوان؛ إذ المراد بالجوهر ماهية[٢] إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوعٍ، و ثانيهما موجود في الخارج[٣]، و هو علم و[٤] جزئي و عرض، فعلى طريقة القائلين بالشبح و المثال الموجودُ في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شَبَحُه قائمٌ بالذهن؛ إذ المراد بوجود أمرٍ في الذهن على هذه الطريقة قيامُ شَبَحِه و مثالِه بالذهن، و هو كليّ و جوهر و معلوم، و الموجود في الخارج هو هذا الشَبَحُ القائم بالذهن الشخصيّ الموجود في الخارج، فهو أيضاً جزئيّ و عَرَض من الكيفيات النفسانية و علمٌ، فلا إشكال.

و أمّا على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن[٥]، فيشكل[١] أنّ الموجود في الخارج-

---

١. قوله: و بهذا التحقيق يندفع. أقول: (ر، ذ: + هُم) قد صرّحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به، و صرّحوا بعرضيتها، و لذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم: «إذا وجدت في الخارج...»، و صرّحوا بأنّه لا منافاة بين كون الشيء جوهراً و عرضاً، بناء على أنّ العرض هو الموجود في موضوع، لا ما يكون في موضوع إذا وجدت في الخارج، كلّ ذلك مصرّح به في كتب الشيخ و غيره، فما ذكره لا يصلح توجيهاً لكلامهم (الدواني).

٢. قوله: إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت إلى آخره. أقول: على ما حقّقه من أنّ ذلك الأمر ليس قائماً بالنفس، لا حاجة إلى قوله: إذا وجدت في الخارج؛ فإنّه حال كونه موجوداً في الذهن أيضاً ليس في موضوع؛ ضرورة أنّ المراد بالموضوع في التعريف موضوعه، و هو ليس موجوداً في موضوعه بناء على ما حقّقه؛ لأنّ النفس ليس موضوعاً له عنده؛ لأنّه ليس قائماً به، كما صرّح به (الدواني).

٣. قوله: و ثانيهما موجود في الخارج. أقول: وجود الأمر الثاني في الخارج ممنوعٌ. نعم، اتصاف النفس به في الخارج مسلّم، و لا يلزم منه وجوده فيه كما تقرّر (الدواني).

٤. ث: - «و».

٥. ب: + «لا صورها و أشباحها».

الذي هو علم جزئيّ[٢] و عَرَض من الكيفيات النفسانية- ما هو؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلّا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن و قائمٌ به و معلومٌ.

و على تحقيقنا[٣] هذا نقول: إنّ مفهوم الحيوان مثلاً[٤] إذا حصل في الذهن فحينئذٍ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم[٥]، و هو عَرَضٌ و جزئيّ؛ لكونه[٦] قائماً بنفس شخصية، و متشخّصاً بتشخّصات ذهنية، و هو الموجود في الخارج، و أمّا الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن، و هو كلي و جوهرٌ و معلومٌ.

---

١. قوله: فيشكل. أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون عدّهم إياه كيفاً على سبيل المسامحة و تشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية؟ نظير ذلك أنّ المحققين كالمصنّف و غيره أجمعوا (ض، ر، ز، ذ: - أجمعوا) على أنّ العدد أمر اعتباري، مع تقسيمهم الكمّ إلى المتصل و المنفصل مسامحة؛ ثقةً بما قرّروه في محله (الدواني).

٢. أ، ب، ث، ج: - «جزئي».

٣. قوله: و على تحقيقنا هذا. أقول: هذا القائم بالذهن إن كان مغايراً للأمر المعلوم بالماهية كما يدلّ عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح و المثال، و إن كان متحداً معه فيها عاد الإشكال الأوّل، و هو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه قطعاً، و الإشكال الثاني أيضاً؛ ضرورة أنّ ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفاً بالحقيقة. فإن قيل: القائل بالشبح و المثال لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن إلّا على طريق المجاز، و نحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان، فافترقنا. قلنا: فلا بدّ من إثبات (ر، ز، ذ: + وجود) أمر آخر مغاير بالماهية للأمر المعلوم، و دونه خرط القتاد؛ فإنّا لا نسلّم إلّا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية، ثمّ العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض. و بالجملة ما ذكرتموه إحداث مذهب ثالث، فلا بدّ من إثباته بالدليل، فكيف يندفع به الإشكال عن القائلين بوجود الأشياء أنفسها من أنّهم لا يثبتون بالدليل وجود الأشياء أصلاً، فافهم (الدواني).

٤. ث: - «مثلاً».

٥. ب: + «المعلوم».

٦. ث: - «لكونه».

[الوجود هو نفس تحقّق الماهية]

(و ليس الوجود معنى تحصل به الماهية[1] **في العين، بل: الحصول).** ذهب[2] طائفةٌ إلى أنّ الوجود معنى قائمٌ بالماهية يقتضي حصول الماهية في الأعيان، و هذا المذهب سخيفٌ يشهد صريح العقل ببطلانه؛ فإنّ وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان، لا عمّا به تحصل[3].

[أحكام الوجود]

(و لا تزايد فيه و لا اشتداد)؛ لأنّ المراد بالتزايد[4] هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكمّيات، كما أنّ المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات، لكن حركة الشيء[5] في حالٍ من أحواله إنّما يتحقّق إذا تبدّل أنواع تلك الحال، أو[6] أفرادها على هذا المتحرّك، بحيث تكون له في كلّ آنٍ يفرض[7] من[8] زمان حركته حالةٌ لا تكون تلك الحالة قبل ذلك الآن و لا بعده؛ فإنّ المتحرّك في الأين لا بدّ له في كل آنٍ مِن أينٍ لا يوجد ذلك الأين قبله[9] و لا بعده، و كذلك المتحرك[10] في الكيف لا بدّ له في كلّ آنٍ من كيفية لا يوجد

---

١. س، ش: «به تحصل الماهية».

٢. خ: «ذهبت».

٣. خ: «يحصل».

٤. ب، ت: «بالزايد».

٥. ت، ج: «شي‌ء».

٦. أ: «و».

٧. ث: «نفرض». أ، ب، ت، ج، ذ، ر: «يعرض».

٨. أ، ب، ت، ث، ج، خ، ر، ز: «في».

٩. ث: «لا قبله».

١٠. أ، ب، ث، ر: «و كلّ متحرّك».

قبله[1] و لا بعده، و على هذا القياس حال المتحرّك في الكمّ و الوضع. و لا شكّ[2] أنّ المتحرّك يجب أن يكون باقياً بعينه من مبدء حركته إلى منتهاها، حتّى يتصوّر تبدّل تلك الأحوال على شيء واحد بعينه، فيكون[3] متحرّكاً في تلك الأحوال[4]، فوجب أن يكون متقوّماً، دون[5] الأحوال التي يتحرّك فيها، فما لا يتقوّم المحلّ بدونه كالوجود لا يتصوّر حركته فيه.

أقول: فيه بحث[6]؛ لأنّ الماهية لا تتقوّم بدون واحد من أفراد الوجود لا على التعيين، كما أنّ

---

١. أ: «لا قبله».

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «فلا شكّ».

٣. ب: «و يكون».

٤. أ، ب، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «الحال».

٥. خ: «بدون».

٦. قوله: أقول: فيه بحث. أقول: لمّا تقرّر أنّ الحركة (ر، ذ: + في المقولة) تستلزم أن يكون للمتحرك في كلّ آنٍ يفرض فرد من (ر، ذ: + أفراد) المقولة التي (ر، ذ: + تقع) فيها الحركة لا يكون لها قبل و لا بعد، فلا محالة يكون تلك الأفراد موجودة بالقوة- كما صرّح به الفارابي و غيره- لا بالفعل، و إلّا لزم تعاقب الآنات و كون الأمور الغير المتناهية المترتبة الموجودة (ر، ز، ذ: الموجودة المترتبة) محصورة بين الحاصرين، فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة، فلا يكون المتحرك باقياً بالفعل (ض: بالفعل باقياً). و بمثل هذا يظهر أنّه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة. و أمّا جواز تبدّل الوجود على نحو تبدّل الصورة- أعني: دفعةً لا على سبيل التدريج- فليس الكلام هاهنا في نفيه، بل المطلوب هاهنا نفي الحركة فيه كما صرّح به الشارح، فلا يرد ما أورده عليه. فإن قلت: يلزم من هذا أن لا يكون للمتحرك الأيني مكان بالفعل، و لا للمتحرك الكمّي كمّ بالفعل، و هو باطل بالضرورة. قلت: إنّما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالعوارض بالتوسط بين تلك الأعراض و الأفراد، و ذلك التوسط حالة بين صرافة القوة و محوضة الفعل؛ و القدر الضروري هو أنّ الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها، و أمّا أنّه لا يخلو عن أفرادها بالفعل فليس ضرورياً و لا مبرهناً، بل البرهان ربما اقتضى خلافه. و (ض: - و) قال الشيخ في الشفاء [الشفاء (الطبيعيات)، ج١، السماع الطبيعي، ص ٩٩] بعد ما حقّق أن لا حركة في الجواهر لأنّ المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل، و يكون جوهراً موجوداً بالفعل، فإن كان (ض، ذ: + هذا) هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود إلى وقت

الهيولى إنّما تتقوّم بواحدٍ من أفراد الصُوَر لا على التعين، فحينئذٍ يجوز أن يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى، بحيث إذا انتفى عن الماهية وجودٌ في آنٍ، تحقّق في ذلك الآن بعينه[1] وجودٌ آخر أشدُّ من الأوّل أو أزيد منه، لا بدّ لإبطاله من دليلٍ.

و (هو)- أي: الوجود- (خيرٌ محض). هذه الدعوى ما صحّحوها ببرهانٍ، بل اكتفوا فيها بمجرّد استقراءٍ غير تامٍّ. قالوا: إذا تأمّلنا في كلّ ما يقال له خيرٌ، و جرّدنا ما هو خيرٌ بالذات عمّا يقال له خيرٌ بالعَرَض، و تأمّلنا كذلك في كلّ ما يقال له شرّ[2]، وجدنا الخير بالذات هو الوجود، و الشرّ بالذات هو العدم، كالقتل؛ فإنّا إذا تأمّلنا فيه، وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمّنه من العدم؛ فإنّه ليس شرّاً من حيث إنّ القاتل كان قادراً عليه[3]، و لا من حيث إنّ الآلة كانت قاطعةً، و لا من حيث إنّ

حصول الجوهر الثاني، و إن كان جوهراً غير الذي منه و إليه فيكون قد فسد الجوهر الأوّل إلى الجوهر الوسط و تميّز الجوهران، و الكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه، و لا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة؛ لأنّ الهيولى محتاجة في قوامها إلى وجود صورة بالفعل، و الصورة إذا وجدت حصلت نوعاً بالفعل، فوجب أن يكون الجوهر الذي بين الجوهرين أمراً بالفعل ليس بالفرض، و لا كذلك الأعراض التي يتوهّم بين كيفيتين؛ فإنّها مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل (الدواني).

١. ث: - «بعينه».

٢. أ، ب، ث، ج، ذ، ر: «شيء».

٣. قوله: فإنّه ليس شرّاً من حيث إنّ القاتل إلى آخره. أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون شرّية القطع مثلاً من حيث إنّه مؤلم، و هو (ر، ذ: هذا) أمر وجودي لا بدّ لنفيه من دليل، و إذا (ر، ذ: فإذا) لم يتمّ في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعاً. لا يقال: لو كان شرّيته للألم لكان القطع الغير المؤلم لخدر أو نحوه غير شرّ. لأنّا نقول: لا ندّعي انحصار شرّيته في ذلك، فلا يلزم ما ذكرتم، بل نقول: الألم شرّ لذاته لا بدّ لنفيه من دليل (ر، ز، ذ: بيان). فإن قيل: شرّية الألم ليس (ض: + كذلك) لكونه إدراكاً؛ فإنّه كمال للمدرك، بل لكونه إدراكاً للمنافي، فيرجع إلى العدم. قلنا: شرّيته لكونه إدراكاً للمنافي، و هو أمر ثبوتي متعلق بأمر عدمي، و ذلك الأمر الثبوتي الخاص شرّ لذاته و إن كان متعلقه أيضاً شرّاً؛ فإنّه لا شكّ (ض: لا ننكر) أنّ تفرّق الاتصال اللازم للقطع مثلاً (ض، ز: - اللازم للقطع مثلاً) شرّ سواء كان أدرك أو لم يدرك، ثمّ الألم المترتب عليه شرّ آخر و ضرّ آخر، و هذا بيّن لا ينكره عاقل، حتّى لو كان التفرّق بدون الألم

العضو المقطوع كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنّه أزال الحياة عن ذلك الشخص، و هو قيدٌ عدميّ، و باقي القيود الوجودية خيراتٌ، إلى غير ذلك من الأمثلة.

و التجأوا إلى أنّها ضرورية، و أنّ ما ذكروه من الأمثلة لإيضاح ما ربما اشتبه على بعض الأذهان.

و الظاهر أنّها إقناعية، و أنّ تلك الأمثلة توقع بها ظنّاً، على أنّه قد نوزع[1] في تلك الأمثلة.

و قيل: إنّهم يقولون: إنّ مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية، و لها لوازم عدمية ظاهرة، فتجعل هذه اللوازم مبادي فصولٍ لأنواع موجودة، و كذا يقولون: عدم المانع ليس جزءاً من علّة الموجود، بل هو كاشفٌ عن أمر وجوديّ هو جزء لِعلّةِ ذلك الموجود، فحينئذ يجوز أن يقال[2]: ما هو شرّ بذاته في هذه الأمور خفيّ الوجود، و تلك الأعدام لوازم له[3] ظاهرة، فيكون شروراً بالعَرَض لا بالذات، و لا بدّ لنفي هذا الاحتمال من دليلٍ.

(و لا ضدّ له، و لا مثل، فتحقّقت مخالفته للمعقولات). قد حصر المتكلّمون النسبة بين الاثنين في الأقسام الثلاثة: التضادّ و التماثل و التخالف، فإذا تبيّن أنّ الوجود لا تضادّ له مع

لم يكن هذا الشرّ الآخر (ر، ذ: الأخير). و التحقيق أنّهم إن أرادوا أنّ منشأ الشرّية هو العدم، فلا يرد هذا النقض، و إن أرادوا أنّ الشرّ بالذات هو العدم، و ما عداه إنّما يوصف به (ر، ذ: - به) بالعرض، حتى لا يكون في الحقيقة إلّا شرّية واحدة هي صفة العدم بالذات، و ينسب إلى غيره بالواسطة (ض: بالتوسط) كما هو شأن الاتصاف بالعرض، فهو وارد، فافهم. ثمّ أقول: يمكن أن ينبّه على تلك المقدمة بوجه آخر غير الاستقراء، بأن يقال: إذا فرضنا وجود شيء و فرضنا أنّه لم يحصل بسببه نقص في شيء من الأشياء أصلاً، فلا شكّ في أنّ وجوده خير؛ فإنّه خير بالنسبة إليه و ليس فيه شرّ بالنسبة إلى شيء من الأشياء، فعلم من ذلك أنّ الشرّ بالذات هو العدم، و الوجود إنّما يصير شرّاً باعتبار استلزامه له (الدواني).

١. أ، ب، ث: «توزع». ذ: «نوضع». ذ، ر، ز: «توضع».

٢. ب: «أن يكون».

٣. ب: - «له».

المعقولات و لا تماثل له[١]، تحقّق القسم الثالث، أعني: التخالف.

و استدّل على نفي التضاد بوجوه:

الأوّل: أنّ الضدّ موجود معاقب لموجود[٢] آخر في الموضوع، و الوجود ليس بموجودٍ.

أقول: و[٣] بهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل[٤] عن الوجود؛ إذ المثلان عندهم موجودان يشتركان[٥] في جميع صفات النفس، لكن[٦] يتّجه عليه أنّ المتخالفَين أيضاً عندهم موجودان ليسا بضدّين و لا مثلَين، فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحاً[٧].

و الثاني: أنّ الوجود لا يتعلّق بالموضوع؛ لأنّ محلّه لا يتقوّم بدونه.

أقول[٨]:[٩] يرد عليهما أنّ المتكلّمين لا يقولون بالموضوع و أنّه المحلّ المتقوّم بدون الحالّ، بل الضدّان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محلّ واحد. نعم، يمكن الاستدلال بأنّ مرادهم بالمعنى هو العَرَض، و العَرَض عندهم موجود تابع لموجود[١٠] آخر في التحيز، و الوجود ليس بموجود.

و[١١] الثالث: أنّ الوجود يعرض لجميع المعقولات، و الضدّ لا يعرض للضدّ الآخر.

---

١. ث، ت، خ، ج: - «له».

٢. ز: «الوجود».

٣. ت: - «و».

٤. ب: «المماثل».

٥. خ: «مشتركان».

٦. ب، ذ، ر، ز: «لكنّه».

٧. أ، ث، ت: - «فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحاً».

٨ ث: - «أقول».

٩. ب، ث، ج، ذ، ر، ز: + «و».

١٠. ز: «الوجود».

١١. أ، ب، ث، ت: - «و».

و يرد عليه: أنّ هذه المقدّمة[١] ممّا لم تثبت، و إنّما الثابت أنّ الضدّين لا يعرضان لشيء واحد.

و استدلّ على نفي التماثل[٢] بأنّ المثل[٣] يقال لذات تشارك غيره في تمام الحقيقة، و الوجود ليس بذاتٍ؛ إذ الذات ما يتّصف بالوجود و العدم، و الوجود لا يتّصف بأحدهما، و المنع ظاهر.

(و لا ينافيها) أي: الوجود يعرض لجميع المعقولات، و لا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود، و لا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافياً للعدم، بمعنى أنّهما لا يعرضان لأمرٍ واحد.

[تلازم الوجود و الشيئية]

(و يساوق الشيئية، فلا يتحقّق[٤] بدونه، و المنازعُ مكابرٌ[٥] مقتضى عقله).

لفظة[٦] المساوقة يستعمل عندهم[٧] فيما يعمّ الاتحاد في المفهوم، فيكون اللفظان مترادفين، و

---

١. قوله: و يرد عليه أنّ هذه المقدمة. أقول: لعلّه أراد بالضد الآخر معروضه، فلا يرد مناقشته (ض: هذه المناقشة) على المعنى، نعم يرد أنّ الضدّ إنّما يستحيل عروضه لمعروض الضدّ من حيثية (ر، ذ: جهة) واحدة، و الوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الجهات (ر، ز، ذ: الحيثيات)؛ ضرورة أنّه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم. فإن قيل: كلّ معقول (ر، ذ: مفهوم) من كلّ حيثية فهو موجود إمّا في الذهن أو في الخارج، فلا يتصف شيء من المعقولات بمضاده (ر، ز، ذ: + أصلاً)، و إلّا لاجتمع الضدّان. قلنا: بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقولات بضدّه، لا يستلزم أن لا يكون له ضدّ؛ لجواز أن يكون له ضدّ لا يكون عارضاً لشيء مّا، فتأمل فيه، ففيه ما فيه (الدواني).

٢. قوله: و استدلّ على نفي التماثل. أقول: يمكن أن يستدلّ عليه بأنّ المثل لا يعرض لمعروض مثله، و الوجود يعرض جميع المعقولات، فلا يكون له مثلٌ، و يرد عليه مثل ما يرد على الأوّل (الدواني).

٣. ذ، ر، ز: «المثلي».

٤. س، ش: «فلا تتحقّق».

٥. ب، ش: «يكابر».

٦. خ: «لفظ».

٧. ث: «عندهم».

المساوات في الصدق، فيكونان متساويين[1]. و لهم تردّد في اتحاد مفهوم الوجود و الشيئية، بل ربّما يدّعى نفيه؛ إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل، و لا يقال: شيئيتها من الفاعل، و يقال: هي واجبة الوجود و ممكنته[2]، و لا يقال: هي واجبة[3] الشيئية و ممكنة الشيئية[4].

و ذهبت[5] المعتزلة إلى أنّ المعدوم الممكن شيء و ثابتٌ، على معنى أنّ الماهية يجوز تقرّرها في الخارج منفكّةً عن الوجود، خلافاً لسائر المتكلّمين و الحكماء، مع اتّفاقهم على أنّ الممتنع - و يخصّه[6] المعتزلة باسم المنفيّ - ليس بشيء، فهم يجعلون الثبوت مقابلاً للنفي أعمّ من الوجود و العدم، و العدم أعم من المنفي[7].

و لعلّهم إنّما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به[8] في إثبات الوجود الذهني، و هو أنّا نحكم حكماً[9] إيجابياً بأمور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج، و معنى الإيجاب الحكم[10] بثبوت أمر لأمر، و ثبوتُ شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فللمثبت له ثبوت و هو معدوم، فالمعدوم ثابت، فثبوت الماهيات على وجهين، أحدهما: ثبوتها في حدّ ذاتها، بحيث لا يترتّب عليها آثارها المطلوبة منها، و المعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت، و الآخر: ثبوتها بحيث يترتّب عليها الآثار و يظهر منها

---

١. أ، هامش خ: «متباينين».

٢. ث، ت، خ، ج: «ممكنة الوجود».

٣. ت: «واجب». أ، ب، ث، ج، خ، ذ، ر: «الواجب».

٤. ت: - «و ممكنة الشيئية».

٥. ب، ث، ت: «ذهب».

٦. ب: «تخصّه».

٧. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «و العدم أعم من النفي».

٨. ر، ذ، ز: - «به».

٩. خ: «أحكاماً».

١٠. خ: «هو الحكم».

الأحكام، فهم يوافقون الحكماء في أنّ ثبوت الماهيات[1] و تحقّقها[2] على وجهين، لكنّهم ينسبون الوجهين إلى الخارج، و يخصّون الوجه الأخير[3] من الثبوت باسم الوجود، و الحكماء يسمّون كلا وجهي الثبوت وجوداً، و يقولون: إنّ الوجه الأوّل من الثبوت لا يتصوّر إلّا في قوة مدركة، و يسمّونه بالوجود الذهني.

أقول[4]: مدار ما استدلوا به على مقدّمتين، إحداهما: أنّ معنى الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لأمرٍ، و ثانيهما: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و هاتان المقدّمتان لو تمّتا لدلّتا على أنّ للمعدومات- بل للممتنعات- ثبوتاً و تحققاً في الخارج، لا في القوّة المدركة، فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي أيضاً، و لا ينفع الحكماء إثبات الوجود الذهني. و ذلك؛ لأنّا نعلم قطعاً[5] أنّ اجتماع النقيضين محال، و شريك الباري ممتنع؛ ولو لم يوجد ذهن و لا قوّة مدركة، فبحكم المقدمة الأولى يكون هذا حكماً بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين و شريك الباري على تقدير عدم قوّة مدركة، و بحكم المقدّمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين و شريك الباري على هذا التقدير، فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج[6].

---

١. ث، ذ، ر، ز: «الماهيّة».

٢. ب: «تحصلها».

٣. ب، ت، خ، ج: «الآخر».

٤. ث: «أقول: و اعلم أنّ مدار».

٥. قوله: لأنّا نعلم قطعاً. أقول: له أن يمنع هذه المقدمة و يقول: مرادنا بالقوة المدركة ما يشتمل المبادئ العالية مطلقاً، و على تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الأشياء بنحو من أنحاء التحقق فلا يتحقق اتصافه بشيء من الأشياء أصلاً، فما يدريك لعلّ هذا من بداهة الوهم كما زعم قوم أنّا نعلم قطعاً أنّ طوفان نوح عليه السلام متقدم على بعثة موسى عليه السلام و لو لم يكن فلك و لا حركة، ثمّ أنه منسوب إلى بداهة الوهم؛ لما دلّ البرهان على خلافه (الدواني).

٦. قوله: فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج. أقول: له بعد التنزّل عن المنع السابق منعُ قوله: فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالاً؛ إذ لو كان محالاً جاز أن يكون ثبوته

و أيضاً: فإنّ من الأحكام ما هو صحيح، أي: حقّ و صدق، و ليس ذلك إلّا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية[١]، و لمّا كان معنى النسبة الحكمية - بحكم المقدمة الأولى - ثبوت المحمول للموضوع، فيجب في المثالين المذكورين أن تكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين و شريك الباري في الخارج؛ ليتحقّق هناك نسبتان: الحكمية و الخارجية، و يتصوّر بينهما مطابقة، و بحكم المقدّمة الثانية - على ما مرّ - يلزم ثبوت اجتماع النقيضين و شريك الباري في الخارج.

و ما قيل: من أنّ صحّة الحكم مطابقته لما في العقل الفعّال؛ فإنّ صور جميع الكائنات و أحكام جميع الموجودات و المعدومات بأسرها مرتسمة فيه.

باطلٌ قطعاً؛ لأنّ كلّ واحد من العقلاء[٢] يعرف أنّ قولنا: اجتماع النقيضين محالٌ، حقٌّ و صدقٌ، مع أنّه لم يتصوّر[٣] العقلَ الفعّالَ أصلاً[٤]، فضلاً عن اعتقاد ثبوته و ارتسام صور الكائنات فيه، بل مع

على ذلك التقدير (ض، ر، ذ: + المذكور) في القوة المدركة؛ لأنّ المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان؛ فإنّه يستلزم وجوده كما قرّر في موضعه، و إذا أريد بالقوة المدركة ما يشتمل المبادئ العالية فلا شكّ في استحالته، فتأمل (الدواني).

١. قوله: للنسبة الخارجية. أقول: المراد بالخارج هاهنا الخارج عن مشعر المدرك، و لا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة (الدواني).

٢. قوله: لأنّ كلّ واحد من العقلاء. أقول: هذا الكلام من قبيل أن يقال: كون المشار إليه بأنا جوهراً مجرداً باطل؛ لأنّ كلّ واحد من العقلاء يشير إليه بأنا، مع أنّه لم يتصور الجوهر المجرد أصلاً، بل مع أنّه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين. أو يقال: كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل؛ لأنّ كلّ واحد يقسّم الزمان إلى أجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك، إلى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من خاض في تيّار بحار الحكمة (الدواني).

٣. ج: «لا يتصوّره».

٤. قوله: مع أنّه لا يتصور العقل. أقول: له أن يمنع ذلك و يقول بل تصور (ر، ذ: يتصور) العقل بهذا الوجه، و هو أنّه الواقع و نفس الأمر و مطابَق الصوادق، و إن لم يتصوره بخصوصيّة كونه عقلاً و (ض: - و) محلاً لارتسام صور الكائنات. ثمّ يدل البرهان على أنّ المتصور بهذا الوجه هو العقل المتّصف

أنّه ينكر ثبوته، على ما هو رأي المتكلّمين.

و أيضاً: لو كان كذلك لوجب أن لا يحكم أحد بصحّة حكمٍ حتّى يعلم[١] أنّ ما في العقل الفعّال على أيّ وجهٍ من السلب و الإيجاب[٢]، و من له بذلك؟ اللّهم إلّا أن يقال: إنّ ما في العقل الفعّال موافق لما اقتضته البديهة أو البرهان، فبذلك يعلم[٣].

و قال بعض المحقّقين[٤]: إنّ العقل عند ملاحظة المعنيين و المقايسة بينهما، سواء كانا من الموجودات أو من[٥] المعدومات، يجد بينهما نسبة إيجابية أو سلبية يقتضيها الضرورة أو البرهان، فتلك النسبة من حيث إنّها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر إلى نفس ذلك المعقول، من غير خصوصية المدرك، هي المراد بالواقع و ما في نفس الأمر و بالخارج أيضاً. فصحّة هذه النسبة تكون بمعنى أنّها الواقع و ما في نفس الأمر، و صحّة النسبة المعقولة لزيد أو عمرو أو غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى أنّها مطابقة لتلك النسبة الواقعة، أي: على وفقها في السلب و الإيجاب.

فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقاً[٦]، و لا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من

بتلك الصفات، كما في إثبات النفس و الزمان و غيرهما من المطالب الحكميّة التي لا يخفى على من ذاق الحكمة (الدواني).

١. أ، ث: «حقّ لا يعلم». ت، ز، خ، ج: «حتى لا يعلم». ب، ر: «حقّ يعلم».

٢. ث: «من الإيجاب و السلب».

٣. ث: «نعلم».

٤. انظر: شرح المقاصد، ج١، ص ٣٩٣.

٥. ب، ث: - «من».

٦. قوله: فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات. أقول: فيه بحث (ض: تأمل)؛ لأنه قد فسّر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة أو البرهان من غير نظر (ض: النظر) إلى كونه موجوداً في الذهن، فللنسبة الخبريّة مطلقاً خارج بهذا المعنى و إن غايرها بالاعتبار، و لا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى. اللهم إلا أن يقال: إنّه خلاف المتبادر من اللفظ، بل خلاف الظاهر المنساق إلى

البرهان، خارجٌ تطابقه[1]، مع أنّهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر و الإنشاء[2]: إن كان لنسبته خارجٌ تطابقه أو لا تطابقه، فخبرٌ و إلّا فإنشاءٌ.

بل نقول: لو صحّت هاتان المقدّمتان لزم من صحّتهما بطلان المقدّمة الأولى. و بيان ذلك أنّا نقول: لا يمكن أن يثبت أمرٌ لأمرٍ؛ لأنّه لو ثبت «أ» مثلاً لـ «ب» لثبت ثبوته[3]، و إلّا لانتفى[4]، و

الفهم، و لعلّه أراد أنّه لا يكون للضروريّات مطلقاً و لا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث إنّها (ض، ز: إنّهما) مقتضى الضرورة أو البرهان. و الجواب: أنّه لا محذور فيه، فافهم (الدواني).

١. ب: + «أو لا يطابقه». خ، ج: «يطابقه».

٢. قوله: مع أنّهم يقولون في تقسيم الكلام إلى الخبر و الإنشاء. أقول: بعد ما سبق أنّ المراد بالخارج المعتبر في الخبر أن يوجد في الذهن أو في الخارج أمر ينسب إليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة (ض، ز: + أو اللامطابقة)، و معنى المطابقة هاهنا أن يصحّ الحكاية عنه بها، و ذلك بأن يكون ذلك (ض، ز: + الأمر) بحسب هذا النحو من الوجود مبدأً لانتزاع تلك النسبة، و هذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج أصلاً، و سيأتيك لهذا زيادة تفصيل (الدواني).

٣. قوله: لثبت ثبوته. أقول: أي: ثبوت «ب» الذي هو الموضوع (الدواني).

٤. ب، ث، ت، خ، ج: «انتف». قوله: و إلّا انتفى. أقول: أي: ثبوت «ب»، و بانتفاء ثبوت «ب» ينتفي «آ» عن «ب» بحكم المقدمة الثانية. و فيه نظرٌ؛ إذ لا يلزم من انتفاء ثبوت «ب» انتفاء «ب» حتى يلزم انتفاء «آ» عنه؛ لجواز أن يكون الثبوت أمراً غير ثابت في نفسه ثابتاً بغيره و هو «ب»، كما في الوجود و غيره من المحمولات التي هي غير موجودة في نفسها. و الجواب: أنّ المراد بثبوت ثبوت «ب» ثبوت ثبوته له، و لا شكّ أنّ انتفاء ثبوت ثبوت «ب» بهذا المعنى مستلزم لانتفاء «ب»؛ ضرورة أنّه إذا انتفى ثبوت الثبوت عن «ب» لم يكن «ب» ثابتاً؛ إذ لا معنى لكون «ب» ثابتاً إلّا ثبوت الثبوت له بناءً على المقدمة الأولى. و توضيحه أنّه لو ثبت «آ» لـ «ب» لكان «ب» ثابتاً بحكم المقدمة الثانية، و ذلك يستلزم ثبوت ثبوت «ب»، أي: له لا في نفسه؛ إذ لا معنى لكون الشيء ثابتاً إلّا هذا المعنى بحكم المقدمة الأولى، و ذلك - بحكم المقدمة الثانية - يستلزم ثبوت موضوع هذه القضيّة الذي هو الثبوت، فيكون الثبوت ثابتاً في نفسه. ثمّ لا معنى لذلك إلّا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأوّل بحكم المقدمة الأولى، فيلزم أن يكون الثبوت الثاني ثابتاً بحكم المقدمة الثانية و هكذا، فظهر أنّ التسلسل في الثبوتات الثابتة (ز: الثانية) في

بانتفائه ينتفي «أ» عن «ب»، فيصدق الحكم بأنّ ثبوته ثابت، و ذلك حكمٌ بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الأوّل بحكم المقدّمة الأولى، فيتحقّق هناك ثبوتٌ ثالثٌ، و ننقل الكلام إليه حتّى يترتّب هناك ثبوتاتٌ غيرُ متناهية.

و لا يمكن الجواب بأنّ هذا تسلسل في الأمور الاعتبارية، و ينقطع بانقطاع الاعتبار.

لأنّا ندّعي[1] في كلٍّ من تلك[2] الثبوتات أنّه ثابت في نفس الأمر، و لو لم يكن فرضُ فارضٍ و لا اعتبارُ معتبِرٍ، بل و لو لم يكن قوّة مدركة في العالم، و ذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق للثّبوت السابق على تقدير عدم قوّة مدركة[3]. فبحكم المقدّمة الثانية يقتضي تحقّق الثبوت السابق[4] على هذا التقدير، و ننقل الكلام إلى ثبوت اللاحق حتى يلزم تحقّقه أيضاً و هكذا، ليلزم[5] التسلسل في الأمور المتحقّقة[6] في خارج القوّة المدركة، و ذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في إثبات الصانع تعالى.

أنفسها بدليل ثبوت كلّ من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه، مثلاً في المرتبة الأولى ثبوت «ب» في نفسه ثابت في نفسه؛ لأنه ثابت لغيره و هو «ب»، ثمّ ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه؛ لأنه ثابت لغيره و هو ثبوت «ب»، فاندفع الشك و ظهر مقصوده. و علم منه أنّه يمكن أن يراد من أوّل الأمر ثبوت ثبوت «ب» في نفسه؛ إذ لو انتفى ثبوت «ب» في نفسه لم يكن ثبوت «ب» ثابتاً «لب» بناءاً على أنّ صدق الإيجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه، و إذا لم يكن ثابتاً لـ «ب» لم يكن «ب» ثابتاً؛ إذ لا معنى لكونه ثابتاً إلّا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الأولى (الدواني).

١. ب: «لا ندّعي».

٢. ت: - «تلك».

٣. قوله: و ذلك حكم إلى قوله: على تقدير عدم قوة مدركة. أقول: قد مرّ الجواب عنه. فإن (ر، ز، ذ: و إن) قيل: يلزم (ر، ز، ذ: بلزوم) التسلسل في الصّور الذهنيّة (ض: + أيضاً)، فله أن يقول: إنّها حاصلة في بعض المدارك (ض: المدركات) العالية بطريق الإجمال لا بالتفصيل (الدواني).

٤. ث: «الثابت».

٥. ب: «ليستلزم».

٦. ت: «المحققة».

لا يقال: برهان التطبيق إنّما يدلّ على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات، فلا يقوم حجّة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم.

لأنّا نقول: الفرق بين الوجود و الثبوت لا يؤثّر في إجراء البرهان؛ لأنّه يدلّ على أنّ الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها إلى غير النهاية، سواء سمّي [١] الكون في الأعيان ثبوتاً أو [٢] وجوداً، و لا مخلص إلّا بالتشبث [٣] بما قيل: مِن أنّ ثبوت أمرٍ لأمرٍ إنّما يقتضي ثبوتَ المثبَتِ له إذا كان ثبوتاً خارجياً، أعني: ثبوت الأعراض لمحالّها، و أمّا الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي [٤] ذلك.

أو بما قيل [٥]: إنّ معنى الإيجاب أنّ ما صَدَق عليه الموضوعُ هو ما صدق عليه المحمول، من غير

---

١. ب: «يسمّى».

٢. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «أي».

٣. أ، ب، ت، ث، ج، خ، ر: «بالتثبّت». قوله: و لا مخلص إلّا بالتشبث. أقول: حينئذ يشكل إثبات الوجود الذهني مع أنّا نعلم قطعاً أنّ للموضوع اتصافاً بمبدء المحمول في المشتقات بأحد الوجهين (ر، ز، ذ: الوجوه) سواء كان بقيامه به أو بكونه منتزعاً منه، فلا بدّ لذلك الاتصاف من نحو ثبوتٍ لا يكون في الكراذب؛ إذ الصوادق و الكواذب تشتركان (ر، ز، ذ: مشتركان) في أصل الثبوت الذهني، فلا بدّ للصوادق من ثبوت آخر، و حيث لا يكون في الخارج أصلاً فلا بدّ (ر، ز، ذ: + لها) من نحو آخر من الثبوت، و تمام القول فيه يقتضي بسطاً في تحقيق نفس الأمر فإنّ ما ذكروه غير تمام كما لا يخفى (الدواني).

٤. ث: «لا يقتضي».

٥. قوله: أو بما قيل. أقول: على الوجهين لا تتحقق النسبة الخارجيّة التي قال آنفاً إنّها معتبرة في الخبر لا بنفسها، و لا بما ينتزع تلك النسبة منه، اللّهم إلا أن يرجع إلى ما نقله عن بعض المحققين (ز: اللّهم إلا أن يرجع الكلام في القضايا العقليّة كما هو النافع في إثبات الوجود الذهني فإنّ شريك الباري ممتنع بالعقل). ثمّ لا يخفى أنّ ثبوت شيء لشيء آخر على أيّ وجه فرض، بل انتساب شيء إليه بأيّ وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الأمر الآخر؛ فإنّ انتساب شيء إلى المعدوم المطلق محال فيكون ما صدق عليه الموضوع محمولاً يستلزم وجوده، كيف لا و المعدوم المطلق ليس هو هو و لا شيئاً بالضرورة، فلا

أن يكون هناك ثبوتُ أمرٍ لأمرٍ و تحقّقُه له، و إنّما ذلك بحسب العبارة و على اعتبار الوجود الذهنيّ[1].

(و كيف تتحقّق) الشيئيّة **(بدونه)**- أي: بدون الوجود- **(مع إثبات القدرة و انتفاء الاتصاف)** يعني: أنّ القدرة ثابتة[2]، فتأثيرها إمّا في نفس الذات، و هي أزليّة و الأزليّة تنافي المقدوريّة، أو في الوجود، و لا يتصوّر وجوده؛ لِما سيرِدُ من أنّ الوجود لا يرد عليه القسمة، أو في الاتصاف، و هو متنفٍ في الخارج؛ إذ لو ثبت لكان متّصفاً بالثبوت، و اتصافه بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، و يلزم التسلسل.

يجدي شيء من الوجهين نفعاً فإنّ ثبوته لازم قطعاً. نعم لو نوقش في تقدّم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه أو ثبوته له لم يبعد ذلك، لكن لا تعلّق له بهذا الفرض و هو التخلّص عن الإشكال الذي استصعبه. ثمّ في عبارته شيء؛ لأنّ في كلا الوجهين التزاماً لفساد إحدى المقدمتين فليس فيهما مخلص عن الإيراد المذكور الذي محصلّه القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما لفساد الأوّل، بل فيهما تسليم لذلك الإيراد، فليحمل كلامه على أنّه لا مخلص عن لزوم التسلسل في الأمور العينيّة إلّا بذلك، و حينئذٍ يكون من تتمة السؤال فتأمّل (الدواني).

١. قوله: و على اعتبار الوجود الذهني. أقول: قد علمت أنّ الوجود الذهني لازم من هذا المعنى أيضاً (الدواني).

٢. قوله: بمعنى أنّ القدرة ثابتة إلى آخره. أقول: فإن قلت: هذا الإشكال مشترك الورود (ر، ذ: اللزوم) بين المعتزلة و غيرهم؛ إذ لا تأثير في الذات و لا وجود للاتصاف عند غيرهم أيضاً، فلا وجه للتخصيص بهم؛ إذ لهم أن يقولوا هذا بعينه وارد عليكم، فما هو (ر، ذ: يكون) جوابكم فهو جوابنا. قلت: الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج و مذهبهم أنّ الممتنع نفي محض لا ثبوت له أصلاً فلا يتعلق (ض، ذ: + به) تأثير الفاعل؛ إذ التعلّق يستدعي نحواً من الثبوت (ض: الوجود)، و أما عند غيرهم فهو و إن كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في نفس الأمر، فيمكن تعلّق التأثير به. فظهر أنّ مراد المصنّف من قوله: و انتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت هو اصطلاح المعتزلة، و على هذا يحتاج المعتزلة في الجواب إلى أن يقولوا إنّ الممتنع نفى محض، بمعنى أنّه لا ثبوت له في نفسه، و لكن قد يكون له ثبوت لغيره، و أنت تعلم ما فيه؛ فإنّ دليلهم يعطي كون ما هو ثابتٌ لغيره ثابت لنفسه (ذ: في نفسه)، فتأمّل (الدواني).

و الجواب[1]: أنّ انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي أن لا تؤثّر القدرة فيه بإيجاده في الخارج، و لا يقتضي عدم تأثيرها[2]، بأن تجعل الماهية متّصفة بالوجود، بل الحقّ عندهم أنّ تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى أنّها تجعلها متّصفة به، لا أنّها تجعل اتصافها به موجوداً في الخارج أو ثابتاً[3]؛ فإنّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً فإنّما[4] يجعله متّصفاً بالصبغ في الخارج، و لا يجعل اتصافه به موجوداً أو ثابتاً في الخارج.

فإن قيل: قد سبق أنّه ليس بين الماهية و الوجود اتصاف بحسب الخارج، كما بين البياض و الجسم، و إنّما ذلك بحسب الذهن فقط[5]، فكيف تجعل الماهية متّصفة بالوجود في الخارج؟

قلنا[6]: تأثير القدرة[7] أن تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبِرٌ وجدها[8] موصوفة بالوجود الخارجيّ، و تقرير الاستدلال على هذا الوجه أحسن من تقرير الشارحين- حيث قالوا: تأثير القدرة إمّا في الذات أو في الوجود أو في الاتصاف، و الأقسام بأسرها باطلة. أمّا الأوّل: فلأنّ الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثّر عندهم، و أمّا الثاني: فلأنّ الوجود عندهم حال، و الحال غير مقدور، و أمّا

---

١. ب: + «عنه».

٢. ج: + «فيه».

٣. ب: + «في الخارج».

٤. أ، ب، ت، ث، ج، خ: «فإنّه».

٥. ج: - «فقط».

٦. أ، ب، ت، ث: «أقول».

٧. قوله: قلنا تأثير القدرة. أقول: الماهيّة متّصفة في الذهن بالوجود في الخارج، فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حقّقه أفضل المتأخرين في حاشية التجريد و غيرها، فلا ورود لهذا السؤال، و أمّا جواب الشارح فيقتضي بظاهره أن لا يكون التأثير في نفس الاتصاف بالوجود، بل في حيثيّة أخرى، فيكون الأثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثيّة. على أنّا ننقل الكلام إلى تلك الحيثيّة؛ فإنّ الاتصاف بها ليس في الخارج و إلّا لكان متأخراً عن الوجود، فيكون في الذهن لا محالة (الدواني).

٨. ب: «لوجدها».

الثالث: فلأنّ الاتصاف منتف- أمّا[1] أوّلاً: فلأنّه يلغو على هذا التقدير ذكر إثبات القدرة[2]، بل يكفي أن يقال: لو كان المعدوم ثابتاً لم يكن تأثير و لا تأثر، و أمّا ثانياً: فلأنّه إنّما يقوم حجّة على مثبتي الحال، و من القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته.

و (**انحصار الموجود مع عدم**[3] **تعقّل الزائد**) يعني: أنّ الموجودات متناهية عندهم، و لا يعقل من الوجود أمر زائد على الكون في الأعيان، و يلزم من هاتين المقدّمتين أن لا تتحقّق الشيئية بدون الوجود، أي: لا يكون المعدوم ثابتاً؛ إذ لو كان ثابتاً لثبت في العدم أشخاص غير متناهية لكلّ ماهية[4] نوعية، كما هو مذهبهم، فيكون تلك الأشخاص كائنة في الأعيان؛ إذ لا معنى للثبوت إلّا الكون في الأعيان، فتكون موجودة بحكم المقدّمة الثانية، و ذلك باطل بحكم المقدّمة الأولى، و ظاهر أنّهم يمنعون المقدّمة الثانية، و سندهم ما مرّ، على أنّها لو تمّت يكون باقي المقدّمات مستدركاً.

أقول[5]: يمكن دفع الاستدراك بأن يجعل قوله: و انحصار الموجود، دليلاً برأسه؛ بأن يقال: الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق، و هو كما يدلّ على تناهي الموجودات يدلّ على تناهي الثابتات أيضاً؛ إذ لا فرق في إجراء ذلك البرهان بين الوجود و الثبوت على ما مرّ، فيلزم أن تكون أشخاص[6] الماهيات الثابتة في العدم أيضاً متناهية، مع أنّه لو كان المعدوم ثابتاً لثبت في العدم أشخاص غير متناهية لكلّ ماهية نوعية، كما هو مذهبهم.

---

١. بيان لكون الاستدلال على هذا الوجه أحسن من تقرير الشارحين.

٢. قوله: يلغوا ذكر إثبات القدرة. أقول: يمكن أن يقال: ذكر إثبات القدرة للمستحيل على إلزام الخصم؛ فإنّه أصرح و أظهر في خلاف قاعدتهم (الدواني).

٣. ث: - «عدم».

٤. ث: - «لكل ماهية».

٥. خ، ت: - «أقول».

٦. ث، ت، خ، ج: - «أشخاص».

فإن قيل: الاستدراك باق؛ إذ يكفي أن يقال[1]: و انحصار الثابت، يعني: أنّ برهان التطبيق يدلّ على تناهي الثابتات، و لو كان المعدوم ثابتاً لزم أن يكون الثابتات غير متناهية، و لا حاجة إلى أن يقال: الموجودات متناهية ببرهان التطبيق، و هو كما يدّل على تناهي الموجودات يدّل على تناهي الثابتات أيضاً.

قلنا: على رأي المصنّف لا يدلّ برهان التطبيق على تناهي الموجودات[2] على أيّ وجهٍ كانت، بل إذا كانت مترتّبة موجودة معاً، و إنّما[3] ذلك على رأي المعتزلة و سائر المتكلّمين، فمقصوده إلزامهم بأنّهم قالوا بتناهي الموجودات و لا مستند لهم سوى برهان التطبيق، و هو كما يدلّ على تناهي الموجودات يدلّ على تناهي الثابتات أيضاً، لكنّ المناسب على هذا التقدير[4] أن يقول: و عدم تعقّل الزائد، بـ: «الواو» دون «مع».

و يمكن الاعتذار[5] بأنّه لمّا كان هذه دعوى ضرورية، و ما قبله إلزامياً، فصله عمّا قبله بتغير الأسلوب.

---

١. قوله: يكفي أن يقال. أقول: لأنّه كما ينتفي (ض، ز: ينفي) تأثير القادر ينتفي (ض: ينفي) تأثير الموجب أيضاً، بخلاف تقرير الشارح؛ فإنّ أزليّة الذات إنّما ينافي تأثير القادر لا تأثير الموجب؛ إذ أثر الموجب يجوز أن يكون أزلياً بالاتفاق. و فيه نظرٌ؛ لأنّ الحق أنّ أثر المختار أيضاً يجوز أن يكون قديماً، بأن يكون إرادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر، و يكون تقدّم القدرة و الإرادة عليه تقدّماً ذاتيّاً لا زمانيّا. اللهم إلّا أن يقال: هذا إلزاميٌّ لهم و هم لا يجوّزون تأثير القدرة في الأزلي (ض: الأزل) (الدواني).

٢. ز: - «يدّل على تناهي الثابتات أيضاً؛ قلنا: على رأى المصنف لا يدلّ برهان التطبيق على تناهي الموجودات».

٣. ز، خ: - «إنّما».

٤. ب، ث: «التقرير».

٥. قوله: و يمكن الاعتذار. أقول: كأنّه قال بعد الاستدلال عليه: هذا مع استغنائه عن الدليل لبداهته. و في بعض النسخ: «لمّا كان هذا دعوى ضرورية...»، و حاصله أنّه لمّا كان هذه المقدمة ضروريّة و ما سبق من المقدمات إلزامية، غيّر الأسلوب تنبيهاً على ذلك التفاوت (الدواني).

و لمّا استدلّ المخالف بوجهين:

الأوّل: أنّ المعدوم متميز؛ لأنّ بعضه معلوم دون بعض، و كذا بعضه مقدور و مراد دون بعض، و لولا التميز بين المعدومات لما ترجّح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات[١] على[٢] البعض الآخر، و كلّ متميز ثابت؛ لأنّ كلّ متميز له هوية يشير إليها العقل، و ذلك لا يتصوّر إلّا بتعيّنه و ثبوته في نفسه؛ إذ النفي[٣] الصرف لا تعيّن له في نفسه و لا إشارة عقلاً إليه[٤].

أجاب المصنّف بالنقض، و قال: **(و لو اقتضى التميزُ[٥] الثبوتَ عيناً لزم منه محالات)** كثبوت المنفيّ، و ثبوت المركّبات الخيالية من المعدومات الممكنة، و ثبوت الوجود و التركيب[٦]؛ إذ يمكن إجراء الدليل المذكور في كلّ منها، مع أنّه محال ضرورةً و اتّفاقاً.

و الجواب بالحلّ أن[٧] يقال: إن أريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج، فالصغرى ممنوعةٌ، و ما ذكر في إثباتها[٨] إنّما يدلّ على التميز الذهنيّ، و إن أريد تميزها في الذهن أو ما هو أعمّ منه، فالكبرى ممنوعة.

و الثاني: أنّ المعدوم الممكن يتّصف[٩] بالإمكان، و أنّه صفة ثبوتية؛ لما سيأتي في هذا الفصل، فكان المتّصف به[١٠] ثابتاً؛ لما مرّ من أنّ اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال.

---

١. ث: «الأوصاف».

٢. أ: «عن».

٣. ب: «المنفي».

٤. أ، خ: «إشارة إليه عقلاً».

٥. ش: «التّميز».

٦. أ، ب، ر، ذ: - «و».

٧. ج: «بأن».

٨ ز: - «في إثباتها».

٩. خ، ج: «متصف».

١٠. ث: - «به». ج: «الموصوف به».

فأجاب المصنف أولاً بالمنع، و قال[1]: (**و الإمكان**) ليس ثبوتياً، بل هو (**أمر**[2] **اعتباري**[3])؛ لما سيأتي في هذا الفصل أيضاً.

و ثانياً بالنقض، و قال: (**يعرض**) الإمكان (**لما وافقونا على انتفائه**[4]) كالمركّبات الخيالية، فلو كان الاتصاف بالإمكان مقتضياً لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركّبات، مع أنّها منتفية اتّفاقاً.

[نفي الواسطة بين الوجود و العدم]

(**و هو: يرادف الثبوت، و العدم: النفي**) و إذ لا واسطة بين الثابت و المنفيّ ضرورةً و اتّفاقاً، (**فلا واسطة**) بين الموجود و المعدوم.

و أثبتها إمام الحرمين[5] أوّلاً[1] و القاضي أبوبكر[2] و أبوهاشم[3] و أتباعه، و سمّوها بالحال، و

---

١. ت، خ، ج: «فقال».

٢. س، ش: - «أمر».

٣. قوله: ليس ثبوتياً بل هو أمر اعتباري. أقول: أنت تعلم أنّ الثبوتي هاهنا- على ما مرّ تفسيره- ما ليس السلب داخلاً في مفهومه أصلاً، و إنّما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم (ز: - على زعمهم) دون المعدولة، فاعتبارية الإمكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى، فلا يصلح المذكور في معرض السند للسّندية، فالأولى أن يقال: الإمكان اعتباريٌ، أي: ثبوته للموصوف بحسب الذهن، فلا يلزم منه إلّا ثبوت الموصوف فيه (الدواني).

٤. ش: «امتناعه».

٥. هو ضياء الدين أبوالمعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، أستاذ الغزالي و غيره في الفقه و الأصول و الأدب. ولد سنة ٤١٩ هـ قدم بغداد ثمّ سافر و جاور مكة و المدينة، و رجع إلى نيسابور يدرّس العلم و يعظ، إلى أن توفّي بها سنة ٤٧٨ هـ و دفن في داره، ثمّ نقل إلى مقبرة الشريف حسين بن داود بن علي بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي‌طالب بنيسابور (محلّة تلاجرد). من تصانيفه: الإرشاد في علم الكلام، البرهان في الأصول، غياث الأمم، نهاية المطلب. انظر: وفيات الأعيان ٣: ١٦٧ رقم ٣٧٨؛ سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٦٨ رقم ٢٤٠؛ طبقات الشافعية ٥: ١٦٥ رقم ٤٧٧؛ شذرات الذهب ٥: ٣٣٨؛ هدية العارفين ٥: ٦٢٦؛ روضات الجنات ٥: ١٥٨؛ الأعلام ٤: ١٦٠؛ تاريخ نيسابور ٢٢٦؛ المنتخب من السياق ٥٠٧؛ العبر ٣: ٢٩١.

عرّفوها بأنّها صفة لموجودٍ لا موجودة و لا معدومة[٤]، و استدلّوا عليها بوجوه:

الأوّل: أنّ الوجود ليس موجوداً[١]، و إلّا لكان له وجود زائد على ماهيته؛ لما مرّ في بحث زيادة

---

١. ث: - «أوّلاً».

٢. هو: محمّد بن الطيّب بن محمّد بن جعفر بن القاسم البصري الباقلّاني، المالكي مذهباً الأشعري اعتقاداً وطريقةً. سمع من ابن مجاهد وأبي‌بكر القطيعي، وحدّث عنه أبوذرّ الهروي وأبوجعفر السمناني. كان على مذهب أبي‌الحسن الأشعري، و شيخ الحنابلة وسيفاً على المعتزلة. ولد سنة ٣٣٨ هـ وسكن بغداد وتوفّي بها سنة ٤٠٣ هـ من تصانيفه: إعجاز القرآن، الملل والنحل، هداية المسترشدين في الكلام، تمهيد الأوائل، والإنصاف. انظر في ترجمته: ترتيب المدارك ٢: ٥٨٥؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٦٩ رقم ٦٠٨؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ١٩٠ رقم ١١٠؛ تاريخ بغداد ٥: ٣٧٩؛ شذرات الذهب ٥: ٢٠؛ هدية العارفين ٦: ٥٩.

٣. هو عبدالسّلام بن أبي‌علي محمّد بن عبدالوهّاب بن سلام الجبّائي المعتزلي، ولد بالبصرة سنة ٢٤٧ أو ٢٧٧هـ و هو من معتزلة البصرة الذين يختلفون عن معتزلة بغداد في قضية أفعال العباد خاصّة. كان هو و أبوه من كبار المعتزلة، و يعتبر آخر المعتزلة الذين تركوا أثراً مباشراً في الفكر السنّي. و هكذا اشتهر أبوهاشم بالقول في الأحوال عند ما طرح قضية صلة الصفات بذات الله. ذلك أنّ المعتزلة- و خاصّة منهم أباهاشم- أبرزوا معنى التوحيد إلى حدّ تعطيل حقيقة الصفات فاعتبروها مجرّد تسميات، و استخدم لذلك أبوهاشم المعنى النحوي لحال الفعل بالنظر إلى الفاعل حتّى يحدّد حقيقة التصوّرات الذهنية، و بالتالي مدى حقيقة صفات الله، أي: أنّ الحال هي في أذهاننا وسط بين الوجود و عدم الوجود. كان له من التلاميذ عدّةٌ، منهم: ابن خلّاد و ابن عيّاش و أبو الحسن الأشعري و القاضي عبدالجبار. له تصانيف كثيرة، منها: كتاب الجامع الكبير، كتاب العرض، و كتاب المسائل العسكرية. توفّي في بغداد سنة ٣٢١ أو ٣٤١هـ. انظر: تاريخ بغداد ١١: ٥٥- ٥٦ رقم ٥٧٣٥؛ وفيات الأعيان ٣: ١٨٣- ١٨٤ رقم ٣٨٣؛ سير أعلام النبلاء ١٥: ٦٣- ٦٤ رقم ٣٢؛ شذرات الذهب ٤: ١٠٦؛ الفهرست ٢٤٧. و أصحاب أبي‌هاشم يسمّون بالبهشمية، راجع في شأن هذه الفرقة: التبصير في الدين ١٥٣؛ الفرق بين الفرق ١٨٤-١٨٥؛ الملل و النحل ١: ٧٣.

٤. قوله: و عرّفوها بأنّها صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة. أقول: ليس لقولهم «الموجود» فائدة احترازية لا يحصل بدونه؛ لأنّ صفات المعدوم معدومة عندهم، فيخرج بقولهم: «و لا معدومة»، بل ذكره للكشف و التبيين (الدواني).

الوجود، و ننقل الكلام إليه حتّى يتسلسل، و لا معدوماً، و إلّا لاتّصف[2] بنقيضه.

و أجاب المصنف عن هذا الوجه، و قال: (**الوجود[3] لا ترد[4] عليه القسمة**) إلى الموجود و المعدوم؛ لاستحالة انقسام الشيء إلى الموصوف به و بمنافيه.

و اعترض عليه: بأنّه اعتراف بالواسطة، و تسليم[5] للمدّعى.

و أجيب: بأنّ حاصل حجّتهم- إذا عرضت على قوانين الاستدلال- أنّ الوجود إمّا موجود، و إمّا معدوم، أو لا موجود و لا معدوم، و الأوّلان باطلان، فتعيّن الثالث، و هو المطلوب.

و محصّل الجواب: أنّ هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الأجزاء الثلاثة ممّا لا يصحّ عند العقل، و لا يقبله أصلاً؛ و ذلك لأنّ تلك الأجزاء ليس لها معان محصّلة معقولة، بل هي مجرّد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل. أمّا الجزء الأوّل؛ فلأنّ قوله: الوجود موجود، يتضمّن ثبوت الشيء لنفسه، و هو ممّا لا يمكن تصوّره؛ لإنّ الثبوت نسبة[6] لا تعقل إلّا بين متغايرين[7]، و إذ لا تغاير بين الشيء و نفسه امتنع أن تدرك هناك نسبة قطعاً.

و أمّا الجزء الثاني؛ فلأنّ قوله: الوجود معدوم، معناه سلب الوجود عن نفسه؛ إذ لو فسّر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظياً، و سلب الوجود عن نفسه ممّا لا يمكن تصوّره؛ لأنّ ثبوته لنفسه إذا لم يكن متصوّراً امتنع ورود السلب عليه؛ ضرورة أنّ السلب فرع تصوّر الإيجاب، و كيف لا؟ و السلب رفع النسبة الإيجابية المتصوّرة بين بين، فحيث لا يتصوّر نسبة لم يتصوّر هناك

---

١. ث: «موجود».

٢. أ، ب، ث: «اتصف».

٣. ز، ذ: «و الوجود».

٤. ب، ث، خ: «لا يرد».

٥. ت: - «إنقسام الشيء إلى الموصوف به و بمنافيه و اعترض عليه بأنّه اعتراف بالواسطة و تسليم».

٦. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «نسبته».

٧. ب: «المتغايرين».

إيجاب و لا سلب، و لا يكون ذلك ارتفاعاً للنقيضين[1]، إنّما ارتفاع النقيضين أن يكون هناك نسبة متصوّرة لا يصدق إيجابها و لا سلبها.

و أمّا الجزء الثالث؛ فلأنّ قوله: الوجود لا موجود و لا معدوم، يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود، و على إثبات سلب سلبه له، و ليس شيء منهما متصوراً[2]؛ لأنه إذا لم يتصوّر سلبه عن نفسه- كما مرّ في الجزء الثاني- لم يتصوّر إثبات سلبه[3] و لا سلب سلبه، فضلاً عن أن يتصوّر إثبات سلب سلبه، فظهر أنّ المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة، فلا يكون في الحقيقة قضية، حتّى يتصوّر صدقها و يصحّ الاستدلال بها. إلى هنا[4] كلامه[5].

أقول: و[6] فيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّ قولنا: الوجود موجود، يتضمّن ثبوت الشيء لنفسه[7]؛ لأنّ[8] الموضوع في هذه القضية هو الوجود، و المحمول هو الموجود[9] بمعنى ذو وجود، و مفهوم ذو وجود[10] مغاير لمفهوم الوجود، و النسبة التي هي مورد الإيجاب و السلب إنّما هي بين الوجود و

---

١. ث، ج: «ارتفاع النقيضين».

٢. أ، ب، ت، ث، ج، خ، ر: «منها بمتصوّر».

٣. ج: «سلبه له».

٤. ث، ج: «هذا».

٥. انظر: المطالب العالية ١: ٣١٢؛ شرح المقاصد ١: ٣٦٧.

٦. ب، ج: - «و».

٧. قوله: لأنّا لا نسلّم أنّ قولنا: الوجود موجود يتضمّن ثبوت الشيء لنفسه. أقول: لقائل أن يقول: إذا كان معنى الموجود ذا الوجود- كما اعترف به (ر، ذ: + الشارح)- فقولنا: «الوجود موجود» يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقاً، فالأولى أن يقال: مفهوم الموجود مجمل يصحّ للعقل تحليله إلى ذلك المعنى في بعض الصور، و لا نسلّم أنّه يلزم صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه (الدواني).

٨. ب، ت، خ، ج: «فإنّ».

٩. أ، ب، ث، خ، ذ، ر، ز: «الوجود».

١٠. ز: - «و مفهوم ذو وجود».

ذو وجود، فقولنا: الوجود موجود، يتضمّن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود، و ليس هذا ثبوت الشيء[١] لنفسه، إنّما ذلك في قولنا: الوجود وجود، و بينهما بونٌ بعيد. و كذا الكلام في قولنا: الوجود معدوم؛ فإنّ الفرق بين المعدوم و العدم ظاهر[٢] لا سترة فيه[٣].

سلّمنا أنّه لا فرق بين الموجود و الوجود، و كذا بين المعدوم و العدم، لكن لا نسلّم أنّ قولنا: الوجود معدوم، معناه سلب الوجود عن نفسه، بل معناه إثبات العدم للوجود؛ فإنّ قولنا: الوجود معدوم- لو لم يكن بين المعدوم و العدم فرق- يكون في معنى قولنا: الوجود عدم، و إذا فسّر العدم بسلب الوجود- أي: اللاوجود- يكون قولنا: الوجود عدم، في معنى قولنا: الوجود لا وجود، و هي قضية موجبةٌ معدولةُ المحمول، مضمونُها إثبات مفهوم اللاوجود للوجود، لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود، حتّى يكون سلب الشيء عن نفسه، و إنّما يكون مضمونها ذلك أن لو كانت سالبة بسيطة أو موجبة سالبة المحمول.

قولك: معناه سلب الوجود عن نفسه؛ إذ لو فسّر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظياً، قلنا: نفسّر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود، لا بسلب[٤] الوجود عن نفسه، و الفرق ظاهرٌ. و بهذا الفرق يظهر فساد قوله: إنّ قولنا: الوجود لا موجود، يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود، و إذا لم يتصوّر سلبه عن نفسه لم يتصوّر إثبات سلبه، لأنّا نقول: يدلّ على إثبات سلب الوجود للوجود[٥] بمعنى اللاوجود، لا على إثبات سلب الوجود عن الوجود، و إنّما يدلّ على ذلك لو أخذت سالبة المحمول، لِمَ لا تأخذها معدولة المحمول حتّى تكون[٦] قضية معقولة؟ و كذا الكلام في قولنا:

---

١. أ، ذ، ر: «بثبوت الشيء».

٢. ج: - «ظاهر».

٣. ج: «به».

٤. ث: «لا سلب الوجود».

٥. ث: - «للوجود».

٦. ج: «يكون».

الوجود لا معدوم، فليتدبّر.

سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم أنّ النسبة لا تكون إلّا بين المتغايرين[١]؛ فإنّ للمفهومات نِسَباً إلى أنفسها، بعضها بالصدق و بعضها بعدم الصدق، مثلاً مفهوم الكلّي يصدق على نفسه، و كذا مفهوم الماهية و مفهوم المفهوم إلى غير ذلك من المفهومات التي[٢] تصدق على أنفسها، فتصدق[٣] القضية الموجبة القائلة بأنّ[٤] الكلّي كلّي[٥]، و الماهية ماهية، و المفهوم مفهوم. و مفهوم الجزئي و التشخّص و اللامفهوم إلى[٦] غير ذلك من المفهومات لا يصدق على أنفسها، فتصدق[٧] السالبة القائلة بأنّ[٨] الجزئيّ ليس بجزئيّ، و التشخّص ليس بتشخّصٍ، و اللامفهوم ليس بلا مفهومٍ. نعم، النسبة تقتضي الطرفين: المنسوب و المنسوب إليه، و أمّا أنّهما متغايران، فذلك في النسبة الخارجية مسلّم، و أمّا في النسبة[٩] العقلية، فلا.

و الجواب الحقّ أنّ الوجود معدوم. قولك: و إلّا لاتّصف الشيء بنقيضه، قلنا: إنّما الممتنع[١٠] اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو[١١]، بأن يقال مثلاً: الوجود عدمٌ، أو: الموجود معدومٌ، و أمّا اتصافه

---

١. خ: «متغايرين».

٢. أ، ب، ت، ث، ذ، ر، ز: - «التي».

٣. ب، خ، ج: فيصدق.

٤. خ، ت: - «بأنّ».

٥. ث: - «بأنّ الكلي كلي».

٦. ب: «و».

٧. خ، ج: «فيصدق».

٨. أ، ت: - «بأنّ».

٩. ث: «النسب».

١٠. ب: «تمتنع». أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «يمتنع».

١١. قوله: قلنا: إنّما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو. أقول: هذا أيضاً غير ممتنع على إطلاقه؛ فإنّ مفهوم مفهوم اللاممكن العام ممكن عام، و العجب أنّه قال قُبيل هذا: أنّ الجزئي و التشخّص و اللامفهوم إلى

بنقيضه[1] اشتقاقاً فلا يمتنع، بل هو[2] واقع؛ فإنّ كلّ صفة[3] قائمة بشيء فردٌ من أفراد نقيضه، كالسواد القائم بالجسم؛ فإنّه لا جسم مع اتصاف الجسم به، فيصدق أنّ الجسم ذو لا جسمٍ، فلا بُعد في أن يصدق أيضاً الوجود ذو لا وجودٍ.

الثاني[4]: أنّ الكلّي الذي هو ذاتيّ لجزئياته المتحقّقة في الخارج، مثل الحيوان مثلاً[5]، ليس بموجودٍ؛ إذ لا وجود[6] في الخارج إلّا للأشخاص[7]، و لا معدومٍ، و إلّا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة كزيد مثلاً؛ لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم.

غير ذلك لا يصدق على أنفسها، و إذا لم يصدق على أنفسها صدق نقايضها عليها، مثلاً الجزئي لا جزئي و اللامفهوم مفهوم، و الحق أنّ الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه، فتأمّل (الدواني).

١. ب، ث: - «بنقيضه».

٢. ب، ت، ج: - «هو».

٣. قوله: فإنّ كلّ صفة. أقول: ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقاً و لا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك، و لو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركاً؛ لاتصافه بالشكل و غيره ممّا ليس حركة. فالصواب أن يقال: بل هو واقع؛ فإنّ السواد مثلاً ليس بأسود و العلم ليس بعالم و الحركة ليس بمتحرك إلى غير ذلك. و تفصيله: أنّ المقصود (ر، ذ: المفهوم) من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً أن يكون رفعه بالمعنى المصدري محمولاً عليه اشتقاقاً كما في كون الوجود معدوماً؛ فإنّه متّصف بسلب الوجود بمعنى أنّه لا موجود، و ظاهر أنّ اتصاف الجسم بالسواد مثلاً ليس من هذا القبيل، بل هو اتصاف الجسم اشتقاقاً بما سلب عنه الجسم. و الخصم لا يدّعي استحالة مثل ذلك؛ فإنّه لازم في جميع صور الاتصاف، فيلزم على تقدير ما ادّعاه أيضاً، و هو كون الوجود لا موجوداً و لا معدوماً؛ ضرورة أنّ سلب الوجود و العدم وصف للوجود (ز: الموجود) مغاير له، فتأمّل و لا تخبط (الدواني).

٤. أي: الوجه الثاني ممّا استدلوا على ثبوت الحال.

٥. أ، ث: - «مثلاً».

٦. ث: «لا يوجد».

٧. ث: «إلا الأشخاص».

أجاب المصنّف بقوله: **(و الكلّي ثابت ذهنا)** يعني: أنّ الكلّي جزء ذهنيّ لجزئياته، و ذلك إنّما يقتضي وجوده في الذهن، و هو موجود فيه، و ليس جزءاً خارجياً له، حتّى يلزم تحقّقه في الخارج.

الثالث: السواد[١] مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه و بين سائر الألوان، و فصل يمتاز به عنها[٢]، فالجزءان إن وجدا فلا بدّ أن يقوم أحدهما بالآخر، و إلّا امتنع[٣] أن يلتئم منهما حقيقة واحدة، فيلزم قيام العَرَض بالعَرَض.

لا يقال: إنّ الهيئة الاجتماعية- و هي الجزء الصوري- قائمة بهما، و ذلك كافٍ في التيام الحقيقة الواحدة منهما[٤]؛ لأنّ الثابت أنّ الحقيقة الواحدة وحدة حقيقيةً يجب احتياج بعض أجزائها في الجملة إلى بعضٍ، و ذلك كافٍ في احتياج بعض الأجزاء إلى بعض[٥]، و لا حاجة إلى قيام أحدهما بالآخر.

لأنّا نقل الكلام إلى الهيئة الاجتماعية، و نقول: إنّها على تقدير كونها موجودةً تكون[٦] عَرَضاً، فيلزم قيام العَرَض بالعَرَض، و على تقدير كونها معدومةً يلزم[٧] تقوّم الموجود بالمعدوم.

و لقائل أن يقول: يجوز أن يكون الاحتياج بين الجزئين؛ بأن[٨] يتوقّف قيام أحدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم، من غير أن يقوم أحدهما بالآخر، و إن عدم أحدهما لزم[٩] تقوّم

---

١. ذ، ت: «أنّ السواد».

٢. ب: «فيها». خ، ت: «منها».

٣. ب، ث، ت، ج: «لامتنع».

٤. ب: «بينهما».

٥. ب: - «و ذلك كافٍ في احتياج بعض الأجزاء إلى بعض».

٦. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «يكون».

٧. ب: «للزم».

٨. ث: - «بان».

٩. ب: «يلزم».

الموجود بالمعدوم، فهما لا موجودان و لا معدومان، يقومان بما يقوم به السواد، فيكونان حالين.

و أجاب المصنّف عنه[١]: بأنّه **(يجوز[٢] قيام العرض بالعرض)**. و قد علم من جواب الوجه الثاني جوابٌ آخر لهذا الوجه، و هو: أنّ هما جزءان ذهنيان للسواد، و لا تحقّق[٣] في الخارج حتّى يلزم قيام العَرَض بالعَرَض.

(و نوقضوا بالحال نفسها)؛ فإنّ الأحوال عندهم متكثّرة، و جميعها مشتركة في الحالية، و[٤] متخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعضٍ، فيكون لكلّ حالٍ أمرٌ مشتركٌ و أمرٌ مختصٌ، و هما ليسا بموجودَين و لا بمعدومَين[٥]، و وصفان قائمان بما[٦] يقوم به الحال، فيكون لكلّ حالٍ حالان أخرَيان: إحداهما الأمرُ المشترك، و الأخرى الأمرُ المختصّ، ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك الأمر المختصّ[٧] بأنّه يشارك[٨] سائر الأحوال في مفهوم الحال[٩]، و يتميز عنها[١٠] لا محالة بشيء، ففيه أيضاً أمران: مشتركٌ و مختصٌّ، و في هذا المختصّ أيضاً أمران، و هكذا فيتسلسل الأحوال.

أقول[١١]: يمكن الجواب[١] عن هذا النقض، أمّا أوّلاً: فبأن نختار أنّ الأمر المشترك- و هو

---

١. ب، ث، خ، ج: - «عنه».

٢. س، ش: «و يجوز».

٣. ذ: + «لهما».

٤. ب، ج: - «و».

٥. ب: «ليسا موجودين و لامعدومين». ث، ت، ج: «ليسا بموجودين و لامعدومين».

٦. ث: - «بما».

٧. ز: - «ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك الأمر المختصّ».

٨. أ: «شارك».

٩. أ، خ: «الحاليه».

١٠. ب: «منها».

١١. خ: - «أقول».

مفهوم الحال- حالٌ، و الأمر المختصّ موجودٌ، فلا يلزم قيام العَرَض بالعَرَض، و لا التقوّم بالمعدوم[2]. و لا يمكنه[3] نقل الكلام إلى مفهوم الحال؛ لأنه مشتركٌ بين نفسه و الأحوال الخاصّة، فلا يكون لمفهوم الحال حالٌ زائد على نفسه حتّى يتسلسل.

و أمّا ثانياً: فبأن نقول: ملخّص حجّتهم يرجع[4] إلى أنّا وجدنا حقائق عَرَضيةً تشترك في بعض ذاتياتها و تختلف في البعض[5] الآخر، فما به الاشتراك و ما به الاختلاف إن وُجِدا لزم قيام العَرَض بالعَرَض، و إن عُدِم أحدهما لزم تقوّم الموجود بالمعدوم، فهما لا موجودان و لا معدومان، يقومان

---

١. خ، ذ، ر، ز: «أن يجاب».

٢. قوله: فلا يلزم قيام العرض بالعرض و لا التقوم بالمعدوم. أقول: يمكن أن يقال: قيام العرض بالحال أو بالعكس، بل قيام الصفة بالصفة مطلقاً في قوة قيام العرض بالعرض؛ لجريان دليلهم فيه. لا يقال: إنّهم مصرّحون بوجوب قيام أجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض، إذ (ر، ذ: و) بذلك يبطل كونهما موجودين، فلا بدّ عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام أحدهما بالآخر، فهم لا يسلّمون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقاً، فيمكنهم أيضاً منع استحالة قيام العرض بالحال أو بالعكس، فلا يتمّ النقض. و أمّا جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة مطلقاً، فلو تمّ لكان نقضاً لذلك الدليل؛ فأنّهم معترفون بقيام الحال بالحال مع جريان ذلك الدليل فيه. لأنّا نقول: إنّما أوجبوا قيام أجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الأجزاء، لا مطلقاً، و لذلك صرّحوا بأنّ الحالين اللتين هما جزئا السواد الموجود قايمان بما قام به السواد، و لم يجعلوا أحدهما قائماً بالآخر، بل لا يمكنهم ذلك إلا بتكلّف؛ لأنّ ما يقوم بالآخر منهما لا يكون حالاً؛ إذ الحال صفة قائمة بموجود، فهم ما جوّزوا قيام الحال بالحال. بقي أن يقال: ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقاً و إن جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض، لكن ذلك لا يضرّ؛ لأنه مكابرة. فالأظهر في جواب النقض أن يقال: على تقدير كون أحدهما حالاً لا يلزم قيام أحدهما بالآخر؛ لِانّ ذلك على تقدير وجود الأجزاء، كما مرّ، فلا يلزم قيام الصفة بالصفة أصلاً (الدواني).

٣. ب: «لا يمكن».

٤. ج: - «يرجع».

٥. أ، ب، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «بعض».

بما يقوم به العَرَض الذي هما ذاتيان له، فهنا[١] قيدان لا بدّ منهما في إتمام الحجّة، و هما[٢]: وجود تلك الحقائق، و كون ما به الاشتراك و ما به الاختلاف ذاتيين لها؛ إذ لو أسقط[٣] أحدهما لم يلزم على تقدير كون أحد الأمرين- المشترك و[٤] المختصّ- معدوماً تقوّم الموجود بالمعدوم، و لا شكّ أنّ القيد الأوّل منتفٍ هناك؛ إذ الأحوال ليست بموجودة، و القيد الثاني في محلّ المنع؛ إذ لهم أن يقولوا: لا نسلّم أنّ مفهوم الحال ذاتيّ للأحوال حتّى يحتاج إلى مميزٍ ذاتيّ، بل الأحوال متمايزة بأنفسها، و مشتركة[٥] في أمر عَرَضيّ هو مفهوم الحال، و أنّه معدوم، فأيّ مفسدةٍ يلزمنا؟

فإن قيل: انتفاء القيد الأوّل هناك لا يضرّنا؛ إذ يمكننا إتمام الدليل، بأن نقول: إن كان أحد الأمرين معدوماً فحينئذٍ و إن لم يلزم تقوّم الموجود بالمعدوم، لكن يلزم تقوّم ما ليس بمعدومٍ و لا موجودٍ بالمعدوم، و هو أيضاً محال.

قلنا[٦]: لهم أن يلتزموا ذلك؛ فإنّ الحال لمّا كانت واسطة بين الموجود و المعدوم[٧]، فله حظّ من

---

١. ت، خ، ج: «فهاهنا».

٢. ت، خ، ج: - «و هما».

٣. ت: «سقط».

٤. ث: «أو».

٥. ج: «مشترك».

٦. ج: «فحينئذٍ قلنا».

٧. خ: «بين المعدوم و الموجود». قوله: فإنّ الحال لما كانت واسطة. أقول: لا يخفى أنه على تقدير تركّبه من المعدوم يكون معدوماً لا مجاوزاً عن حدّ العدم؛ ضرورة أنّ انتفاء الكلّ بانتفاء أجزائه من أجلى البديهيات، و أمّا تجويزهم كون الحال مقوّماً للموجود؛ فلأنهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني، فتركّب الموجود عندهم من الأحوال في الثبوت بمنزلة تركّبه في الذهن من الأمور الذهنيّة، و لا شناعة فيه؛ فإنّ التركب الثبوتي يستلزم ثبوت الأجزاء لا وجودها، كما أنّ الذهني يستلزم وجود الأجزاء في الذهن لا في الخارج. و أمّا تجويز تقوّم الحال بالمعدوم فيستلزم إنكار عدم الكلّ عند عدم الجزء و هو في غاية الشناعة، فما لهم أن يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة. فإن قيل: على ما ذكرتم لا يتمّ إبطال تركّب السواد من المعدوم؛ لأنّ المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركّب الموجود منه في الثبوت

الطرفين؛ فإنّهم يجعلونه قد تجاوز في التحقّق حدّ العدم و لم يبلغ حدّ الوجود، و لذلك جوّزوا أن يكون الحال مقوّماً للموجود و لم يجوّزوا أن يكون المعدوم مقوّماً له، فلا عليهم لو جوّزوا تقوّم الحال بالمعدوم.

على ما قرّرتم. لا يقال: المعدوم عندهم هو الذات، و السواد صفة، فلعلّهم لا يجوّزون تركّب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه. لأنّا نقول: المراد بالذات هاهنا ما يستقلّ بالمفهوميّة على ما صرّح به المحقّق الشريف «قدس سره» فيدخل فيه السواد كما صرّح به الشارح الإصفهاني. قلنا: لعلّهم تخيّلوا أنّ الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود و العدم يصلح أن يصير المركب منها متّصفاً بأحد الوصفين، كما في الأجزاء العارية عن الصفات التي يمتنع (ر، ز، ذ: يتبع) التركيب منها (ر، ز، ذ: - منها) و أضدادها، بخلاف المعدوم؛ فإنّه متّصف بالعدم، فلا يجوز تركّب الموجود و الحال منه؛ لسراية عدم الجزء إلى الكلّ، و هذا كما أنّ الأجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب أبيض كالثلج مثلاً، و لا يجوز أن يصير الأسود جزءاً للأبيض و الشفاف، أو كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الصغير و الكبير يصير أجزاء (ر، ز، ذ: جزءاً) للصغير و الكبير، و المتقدّر بمقدار معين منهما لا يصير جزءاً للأصغر و لا للخالي، إلى غير ذلك من الخيالات و الأوهام. و ليس الغرض تصحيح مذهبهم، بل إنّ نسبة هذا الأمر الشنيع إلى جماعة من العقلاء مع عدم تصريحهم به و عدم استلزام تصريحاتهم إيّاه مستبعد جداً. فإن قلت: لا شناعة في القول بتركّب الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركّب الموجود من الحال بحسبه. قلت: ليس مبنى كلام الشارح على أنّ هذا التركيب بحسب الثبوت، و على الفرق بينه و بين التركّب بحسب الوجود، و لم يتفطن بذلك أصلاً، بل بناء كلامه على أنّ الحال قد جاوز العدم و لم يبلغ الوجود، و تخيّل أنّ التركب من الموجود و (ض: - من الموجود و) المعدوم يخرجه عن (ض: لا يخرجه إلى) حدّ العدم، فيرد عليه أنّ المركب من المعدوم غير مجاوز عن حدّ العدم، و من ثمّة قال: و لذلك جوّزوا أن يكون الحال مقوّماً للموجود و لم يجوّزوا أن يكون المعدوم مقوّماً له؛ إذ لا يخفى أنّه لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم يتمشّ الفرق بين تقوّم الحال للموجود و بين تقوّم المعدوم له. فحاصل كلام الشارح أنّ الواسطة يجوز تقوّمها بالمعدوم لكونها لم يبلغ حدّ الوجود و إن جاوز حدّ العدم، فلا يخرجها تقوّمها بالمعدوم مطلقاً عن كونها واسطة. و حاصل المناقشة أنّ هذا يخرجه عن كونه واسطة فإن قال: إنّ هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجها عن الواسطة ظهر انهدام كلامه؛ إذ حينئذٍ لا فرق بين تقوّم الموجود بالحال و تقوّمه بالمعدوم، بل على هذا يكون مدار الفرق على التخيّل الذي ذكرناه و نظايره، فتأمّل (الدواني).

و لقائلٍ أن يقول: الأحوال التي أثبتم للحقائق العَرَضية[1] الموجودة لا يجوز تقوّمها بالمعدوم، و إلّا لزم تقوّم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم، فيمكننا إتمام الدليل في تلك الأحوال مع انتفاء القيد الأوّل فيها، و ذلك يكفينا في النقض.

(و العذر بعدم قبول التماثل، و الاختلاف، و التزام التسلسل، باطل).

اعتذر مثبتوا الأحوال[2] عن هذا النقض بوجهين:

الأوّل: أنّ الأحوال عندنا لا توصف بالتماثل و الاختلاف؛ لأنّ المثلَين و المتخالفَين عندنا من أقسام الموجودين، و إذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصحّ أن يقال إنّها مشتركة في الحالية، لأنّ هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال، و إذا لم يجز وصفها بالاختلاف[3] لم يصح[4] أن يقال إنّها متباينة بالخصوصيات، لأنّ هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات.

و الثاني: أنّا نلتزم التسلسل في الأحوال، و البرهان إنّما قام[5] على امتناع التسلسل في الموجودات، لا في الأحوال التي ليست بموجودة.

فقال المصنّف: هذان العذران باطلان، أمّا الأوّل: فلأنّا نعلم قطعاً أنّ كلّ مفهومَين سواء كانا موجودَين او معدومَين او حالَين كما زعمتم، فإنّهما قد يشتركان في مفهومٍ و قد يتمايزان بمفهومٍ، غاية الأمر أنّكم سمّيتم هذا الاشتراك - إذا كان بين موجودين و في تمام الماهية - بالتماثل، و هذا التمايز إذا كان بين موجودَين بالاختلاف، فالتماثل على اصطلاحكم أخصّ من الاشتراك، و كذا الاختلاف من التمايز، فظهر[6] بطلان قولكم: «لا يصحّ أن يقال: الأحوال مشتركة في الحالية؛ لأنّ

---

١. ت: «المعروضة».

٢. ب، ث: «الحال».

٣. ت: + «في تلك الخصوصيات».

٤. ب: «لم يجز».

٥. خ: «قائم».

٦. ت: «و ظهر».

هذا وصف لها بالتماثل»، و كذا: «لا يصحّ أن يقال: إنّها متباينة بخصوصياتها؛ لأنّ هذا وصف لها بالاختلاف»؛ لأنّه لا يلزم من الوصف بالأعمّ الوصف بالأخصّ.

و أمّا الثاني: فلأنّا نقول كما مرّ غير مرّة: إنّ[1] برهان التطبيق يدلّ على امتناع ترتّب أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات[2] أو أحوالاً كما زعمتم.

[بطلان ما فرّعوا على ثبوت المعدوم و الحال]

(فبطل ما فرّعوا عليهما)- أي: على القول بأنّ المعدوم ثابت، و على القول بثبوت الأحوال[3]- **(من تحقّق الذوات الغير المتناهية في العدم)**؛ فإنّهم اتّفقوا على أنّ للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتاً و أعياناً و حقائق، و الثابت من كلّ نوع من الذوات المعدومة عددٌ غير متناهٍ[4].

(و من[5] انتفاء تأثير المؤثّر فيها)؛ فإنّهم متّفقون على أنّه لا تأثير للمؤثّر في تلك الذوات؛ لأنّها ثابتةٌ في العدم من غير سبب، و إنّما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود.

و أقول: على هذا ينبغي أن يحمل كلامه لا على ما قاله الشارحون، من أنّ المؤثّر لا يقدر على جعل الذات ذاتاً[6] و الجوهر جوهراً و السواد سواداً و البياض بياضاً إلى غير ذلك من الماهيات الممكنة؛ إذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم.

---

١. ب: - «إنّ».

٢. خ: + «أو معدومات».

٣. أ، ب، خ: «الحال».

٤. ب، ج: «متناهية».

٥. ت ، س، ش: - «من».

٦. ب: «جعل الذوات ذواتاً».

(و من انتفاء[1] تباينها)؛ حيث اتّفقوا على أنّ الذوات كلّها متساوية في كونها ذواتاً، و إنّما يختلف بالصفات.

(و من[2] اختلافهم في إثبات صفة الجنس)- كالجوهرية و السوادية- **(و ما يتبعها)**- كالحلول في المحلّ التابع للسوادية مثلاً- أنّها ثابتةٌ **(في)** حال **(الوجود)** فقط، **(أو في[3])** حال[4] **(العدم[5])** أيضاً[6].

ذهب أبو إسحاق بن عياش[7] إلى أنّ تلك الذوات المعدومة عاريةٌ عن جميع الصفات في حال العدم، و أنّ الصفات[8] إنّما تحصل لها[9] في حال الوجود، و ذهب الجمهور إلى أنّها في حال العدم متّصفةٌ بصفات الأجناس، و ذهب أبو يعقوب الشحّام[10] إلى اتصافها في حال العدم بصفات الأجناس و غيرها أيضاً، حتّى التزم رجلاً معدوماً على فَرَسٍ و على رأسه قلنسوةٌ و بيدِه سيفٌ.

---

١. س، ش: - «من انتفاء».

٢. س، ش: - «من».

٣. س، ش: - «أو في».

٤. ب: + «الوجود فقط أو».

٥. س، ش: - «العدم».

٦. أ: - «أيضاً».

٧. هو: إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم. قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أوّلا. و له كتاب في إمامة الحسن و الحسين عليهما السّلام و فضلهما. راجع: طبقات المعتزلة: ١٠٧.

٨ ب: - «و ان الصفات».

٩. أ، ب، ت، خ، ذ، ر: «لهما».

١٠. هو: يوسف بن عبد الله أبو يعقوب الشّحام، مفسّر معتزلي، من أهل البصرة. انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه. أخذ عن أبي الهذيل و ولي الخراج في أيام الواثق. عاش ٨٠ سنة. له كتاب في تفسير القرآن، و هو أوّل من قال بإمكان تسمية المعدوم شيئا (نهاية الأقدام في علم الكلام: ١٥١). توفّي عام ٢٨٠ ه. راجع: لسان الميزان ٦: ١٣٢٥ طبقات المعتزلة: ٧١- ٧٢.

(و) من **(اختلافهم في[1] مغايرة التحيّز للجوهرية)**. زعم أبوعلي الجبّائي[2] و ابنه أبوهاشم و أبوالحسين الخياط[3] و أبوالقاسم البلخي[4] و القاضي عبدالجبّار[1] أنّ التحيز مغاير للجوهرية، و هي

---

١. س، ش: - «اختلافهم في».

٢. هو: أبوعلي محمّد بن عبدالوهّاب البصري الجبّائي، ولد سنة ٢٣٥ هـ و توفّي بالبصرة سنة ٣٠٣ أو ٣٠٤ هـ هو من معتزلة البصرة الذين يختلفون عن معتزلة بغداد في قضية أفعال العباد خاصّة، و حتّى داخل مدرسة البصرة فيختلف عن النظّام و الجاحظ و حتّى عن الأصمّ و عبّاد. درس في البصرة على أبي‌يعقوب يوسف الشحّام الذي خلف أباالهذيل العلاف في التدريس، و أبوعلي هو أيضاً خلف أستاذه الشحّام. و كان لأبي علي تلميذان مشهوران: ابنه أبوهاشم و أبوالحسن الأشعري الذي أسّس العقيدة الأشعرية بعد انفصاله عن الاعتزال. خلفه ابنه أبوهاشم الجبّائي بعد أن مات. يقف في: علي و أبي‌بكر أيهما أفضل؟ له عدّة مصنّفات، منها: الأسماء و الصفات، النقض على ابن الراوندي، الردّ على ابن كلاب. و لم يصل إلى أيدينا حتّي اليوم أي تأليف من أبي‌علي الجبّائي، إلاّ أنّنا نعلم أنّه ترك كتاب الأصول و هو الذي ألّف الأشعري ردوداً عدّة من أجله. انظر: سير أعلام النبلاء ١٤: ١٨٣ رقم ١٠٢؛ تاريخ ابن كثير ١١: ١٢٥؛ شذرات الذهب ٤: ١٨؛ الفرق بين الفرق ١٦٧؛ العبر ٢: ١٢٥؛ فرق و طبقات المعتزلة ٨٥ و أتباع أبي‌علي يسمّون بالجبّائية، راجع: التبصير في الدين: ٥٢؛ الفرق بين الفرق: ١٨٣-١٨٤؛ الملل و النحل ١: ٧٣.

٣. ز: - «و أبوالحسين الخيّاط». هو: عبد الرحيم بن محمّد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد. تنسب إليه فرقة منهم تدعى «الخياطية». ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة الثامنة، و قال عنه: استاذ ابي القاسم البلخي عبد الله بن احمد، و كان ابو علي يفضل البلخي على استاذه. كان فقيها صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين. ذكره الذهبي في الطبقة السابعة عشرة. له كتب كثيرة في النقض على ابن الراوندي. و كتاب «الانتصار» له مطبوع، يردّ به على «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، و يبرّئهم عن كثير مما يفرده إليهم. توفي سنة ٢٩٠ أو ٣٠٠ هـ. راجع عنه: الملل و النحل ١: ٨٩؛ الفرق بين الفرق: ١٠٧؛ المنية و الأمل: ٧٢؛ طبقات المعتزلة: ٨٥

٤. هو: عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من متكلّمي المعتزلة البغداديين، هو من أهل بلخ، ولد عام ٢٧٣ هـ أقام ببغداد مدّة طويلة، و عاد إلى بلخ خراسان حتّى توفّي فيها سنة ٣١٩ أو ٣٢٩ هـ أخذ عن أبي‌الحسين الخياط، و كان الجبّائي يفضّله على شيخه. له آراء و مقالات في الكلام انفرد بها. و له كتب، منها: التفسير، تأييد مقالة أبي‌الهذيل و قبول الأخبار، كتاب المقالات، كتاب الغرر، مفاتيح

علّة له بشرط الوجود، و زعم[٢] أبويعقوب الشحّام و أبوعبدالله البصري[٣] و أبوإسحاق بن عياش أنّهما صفةٌ واحدة ليستا[٤] مغايرتَين[٥].

ثمّ اختلف هؤلاء الثلاثة[٦]، فزعم أبوعياش أنّ الجوهر حال العدم لا يوصف بأحدهما و لا بغيرهما من الصفات، على ما مرّ من مذهبه، و زعم الشحّام و أبوعبد الله أنّه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية، ثمّ اختلفا، فقال الشحّام: إنّ الجوهر حال عدمه حاصل في الحيّز، و قال البصري: شرطُ الحصول في الحيّز الوجودُ، فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول[٧] في الحيّز.

الغيب، باب ذكر المعتزلة، أدب الجدل، تحفة الوزراء، و غير ذلك كثيرٌ. راجع: الخطط للمقريزي ٢: ٣٤٨؛ طبقات المعتزلة ٨٨؛ الفهرست ٢١٩؛ تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ رقم ٤٩٦٨؛ وفيات الأعيان ٣: ٤٥ رقم ٣٣٠؛ سير أعلام النبلاء ١٤: ٣١٣ رقم ٢٠٤؛ لسان الميزان ٣: ٢٥٥ رقم ١١٠٣؛ شذرات الذهب ٤: ٩٣ حوادث سنة ٣١٩ هـ.

١. هو: أبوالحسن عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبّار الهمذاني، قاض أصولي كان شيخ المعتزلة في عصره و هم يلقّبونه قاضي القضاة. أخذ عن أبيعياش و أبيعبدالله البصري. رحل إلى الري باستدعاء الصاحب بن عبّاد، و تولّى قضاءها و بقي فيها إلى أن توفّي سنة ٤١٥ أو ٤١٦ هـ. له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، شرح الأصول الخمسة، طبقات المعتزلة، المغني في أبواب التوحيد و العدل، الذي صنّف الشريف المرتضى كتابه «الشافي» في الردّ على جزء العشرين منه. انظر: طبقات المعتزلة ١١٢؛ تاريخ بغداد ١١: ١١٣- ١١٥ رقم ٥٨٠٦؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٤٤- ٢٤٥، رقم ١٥٠؛ لسان الميزان ٣: ٣٨٦- ٣٨٧، رقم ١٥٣٩؛ شذرات الذهب ٥: ٧٨؛ هدية العارفين ٥: ٤٩٨- ٤٩٩.

٢. ج: «ذهب».

٣. هو: أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم (٢٨٨- ٣٦٩ ه)، الملقب بالجعل. فقيه من شيوخ المعتزلة، كان رفيع القدر، مولده في البصرة و وفاته ببغداد. راجع: الأعلام للزركلي ٢: ٢٤٤.

٤. ث، ت، خ، ج: «ليسا».

٥. أ، ب، ث ت، خ، ج: «بغيرين».

٦. انظر: المحصل: ١٦١.

٧. أ، ج: «لا الحصول».

(و) من **(اختلافهم في[1] إثبات صفة المعدوم[2] بكونه معدوما)**. ذهب كلّهم إلى أنّ المعدوم ليس له صفةٌ لكونه معدوماً إلّا أباعبدالله؛ فإنّه أثبت له صفةً بذلك.

(و) من **(اختلافهم في[3] إمكان وصفه بالجسمية)**. ذهب كلّهم إلّا أباالحسين الخياط إلى أنّ الذوات المعدومةَ لا توصف بكونها أجساماً، و جوّزه الخياط، و الظاهر أنّ أبايعقوب الشحّام أيضاً- حيث التزم رَجُلاً[4] على فَرَسٍ و على رأسه قلنسوة و بِيدِه سيفٌ- قائلٌ بكون هذه الأشياء أجساماً في حال العدم.

(و) من **(اختلافهم في[5] وقوع الشكّ في إثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة و العلم و الحياة)**؛ فإنّ بعضهم لمّا جوّزوا اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية و القادرية و غيرهما كونه موجوداً. قال الإمام الرازي[6]: هذه جهالة؛ لاستلزامها جواز أن يكون مَحالّ الحركات و الألوان أموراً معدومة، و أن لا يعلم وجودها إلّا بدليلٍ، و هو سفسطة.

أقول: من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج، بل يقول: كما أنّ الموصوف معدوم كذلك الصفات أيضاً معدومة، مثلاً يقول: رجلٌ معدومٌ ركب على فرس معدوم ركوباً معدوماً، و بِيدِه سيفٌ معدومٌ، يحرّكه بحركاتٍ معدومة، و على رأسه قلنسوةٌ معدومةٌ، ذاتُ ألوان معدومة، فيلزمه[7] القول بكون محالّ الحركات المعدومة و الألوان المعدومة أموراً معدومة، و لا سفسطة في ذلك، إنّما هي في القول بكون محالّ الحركات و

---

١. س، ش: - «اختلافهم في».

٢. ث: «للمعدوم».

٣. س، ش: - «اختلافهم في».

٤. ب: + «راكباً».

٥. س، ش: - «اختلافهم في».

٦. انظر: شرح المواقف ٢: ٢١٨- ٢١٩.

٧. ت: «فيلزم».

الألوان الموجودة في الخارج أموراً معدومة؛ فإنّ المثبتين للوجود[1] الذهني يجوّزون أن يتخيل رجلٌ كما ذكرنا، فهم يجوّزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات و ألوان لا وجود لها في الخارج، لكن على وجه لا يظهر منه[2] الأحكام، و لا يصدر الآثار المطلوبة، و لا يلزمهم سفسطة.

فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك، بَيدَ[3] أنّهم يقولون بأنّ[4] الاتصاف[5] على هذا الوجه لا يكون إلّا في قوّة درّاكة[6]، و هو لا يقول بذلك، كما[7] مرّ مشروحاً.

(و على القول بالحال **(من[8] قسمة الحال إلى المعلّل)** أي: بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحالّ، كما يعلّل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرّك، و تُعلّل القادرية بالقدرة، **(و غيره)** أي: غير المعلّل، و هو ما يكون ثابتاً للذّات لا بسبب معنى قائم به، نحو اللونية للسّواد، و العَرَضية للأعراض، و الجوهرية للجواهر، و الوجود- عند القائل بكونه زائداً- على الماهية؛ فإنّ هذه أحوال[9] ليس ثبوتها لمحالّها[10] بسبب معانٍ قائمة[11] بها.

و جوّز أبوهاشم تعليلَ الحال بالحال، و قد نقل عنه أنّ الأحوال المعلّلة لا تكون إلّا للحياة و ما يتبعها؛ فإنّ غيرها من الصفات لا يوجب لمحالّها أحوالاً.

---

١. ز: «الوجود».

٢. ب، ث، ت، ج: «منه».

٣. ث: «بعد».

٤. أ، ث، ت، خ، ج: «انّ».

٥. ب: «لكنهم يقولون إنّ الاتصاف».

٦. ب، خ: «مدركة».

٧. ب: «لما».

٨. س، ش: - «من».

٩. ب، ث: «هذه الأحوال».

١٠. ب، خ: «بمحالها».

١١. خ: «معنى قائم».

(و من[1] **تعليل الاختلاف)** أي: اختلاف الذوات **(بها)** أي: بالأحوال؛ فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الذوات كلّها متساوية في أنفسها، و إنّما يتمايز بعضها عن بعض بالأحوال القائمة بها.

(و غير ذلك ممّا لا فائدة بذكره) و اعلم أنّ أدلّتهم و الكلام فيها و عليها كثيرة، لكن لا فائدة في الاشتغال بأمثالها، بعد ظهور بطلان ما هو أصلها و مبناها، فلنُعرض عنها.

[الوجود المطلق و المقيد و مقابلاهما]

(ثمّ الوجود قد يؤخذ على الإطلاق) غير مقيد بشيء[2] أصلاً، لا معيناً و لا مبهماً؛ إذ يجوز أن يلاحظه العقل مجرّداً عمّا عداه بالكلّية، **(و يقابله**[3] **عدمٌ مثله)**[4] غير مضاف إلى شيء أصلاً[5]، بل[6] ملحوظ من حيث هو، مع قطع النظر عن كلّ ما يغايره.

و ما يقال: من أنّ الوجود[7] لا يتصوّر إلّا منسوباً إلى معروضٍ مّا، و إن كان غير معين، و أنّ العدم أمر لا يعقل إلّا مضافاً إلى شيء مّا، فمجرّد دعوى بلا دليل، بل البديهة تشهد بخلافه[8].

---

۱. س، ش: - «من».

۲. ث: «من غير أن يقيّد بشيء».

۳. س، ش: «فيقابله».

٤. ث: + «أي».

٥. قوله: أي: غير مضاف إلى شيء أصلاً. أقول: العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه للإضافة إلى الوجود و غيره من المفهومات و لو بحسب المفهوم، فلا يكون مقابلاً للوجود أصلاً، و قد تفطّن الشارح بمثل (ز: لمثل) ذلك و تكلّم (ر، ذ: + عليه) في دفعه في ذيل هذا المبحث (ض، ر، ذ: البحث) و ستكلّم عليه هناك ان شاءالله تعالى (الدواني).

٦. ب: «هو».

۷. ب: + «أمر».

۸ قوله: بل البديهة تشهد بخلافه. أقول: ما ذكره في الوجود أظهر منه في العدم ثمّ هاهنا مقامان، أحدهما: أنّ السلب لا يمكن تصوره غير مقيّد بشيء مّا. و الثاني: أنّه لا يمكن تصوره إلّا مضافاً إلى الوجود بخصوصه، و الثاني أخفى من الأوّل كما لا يخفى (الدواني).

و تفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل، **أمّا أوّلاً**: فلأنّه سلبٌ مضافٌ إلى مفهوم الوجود[١]، فلا يكون مطلقاً.

و أمّا ثانياً[٢]: فلأنّا قد نتصوّر مفهومَ العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود، و لو كان مفهوم العدم سلبَ الوجود لم يتصوّر ذلك.

(و قد يجتمعان) أي: الوجود المطلق و العدم المطلق، في محلٍّ واحد، **(لكن[٣] لا باعتبار التقابل)** بل باعتبارٍ لا يقدح في تقابلهما؛ فإنّا إذا قلنا: كلّ معدوم مطلق[٤] يمتنع الحكم عليه، فإنّ ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفاً بالعدم المطلق؛ لكونه عنواناً له، و بالوجود المطلق؛ لأنّه متصوّر موجود في الذهن، لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما؛ إذ المعتبر في التقابل أن لا يجتمع المتقابلان في محلٍّ واحد بحسب نفس الأمر، أي: لا يتصف بكلٍّ منهما في نفس الأمر، و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ اتصاف ذات الموضوع بالوجود و إن كان في نفس الأمر[٥]، لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الأمر بل بحسب فرض العقل، و هذا ليس من اجتماع المتقابلَين المستحيل، كما إذا كان كِلَا الاتصافين بحسب فرض العقل[٦]؛ فإنّ العقل قد يفرض ذاتاً موصوفة بالوجود و العدم معاً، و ليس ذلك من الاجتماع المستحيل[٧] للمتقابلَين.

---

١. قوله: إمّا أوّلاً: فلأنّه سلب مضاف إلى مفهوم الوجود. أقول: تقييده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه سلباً مطلقاً كما في العمى المطلق (ض: + مثلاً) و نظائره، و يشبه أن يكون العدم في أصل وضعه مطلق الرفع، لكن اشتهر في رفع الوجود، و المراد هاهنا هذا المعنى بقرينة المقابلة (الدواني).

٢. قوله: و أمّا ثانياً. أقول: هب أنّ الرفع مطلقاً يمكن تصوره بدون الوجود، و لكن هذا المعنى ليس مقابلاً للوجود، بل المقابل له هو سلب الوجود، و ذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود (الدواني).

٣. س، ش: - «لكن».

٤. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «مطلقاً».

٥. ز: - «و هاهنا ليس كذلك؛ فإنّ اتّصاف ذات الموضوع بالوجود و إن كان في نفس الأمر».

٦. ب، ز: - «و هذا ليس من اجتماع المتقابلَين المستحيل؛ كما إذا كان كلا الاتّصافين بحسب فرض العقل».

٧. خ: «المحال».

و إلى هذا المعنى أشار[١] بقوله: **(و يُعقَلان)**- أي: يعقل الوجود و العدم- **(معاً)** أي: مجتمعَين في محلٍّ واحد.

فإن قيل: إذا كانت ماهية مّا موجودة في الذهن و معدومة في الخارج، فإنّها تتّصف بالوجود المطلق بحسب نفس الأمر؛ لكونها متّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر[٢]، و تتّصف بالعدم المطلق بحسب نفس الأمر؛ لاتصافها بالعدم الخارجيّ بحسب نفس الأمر، فيجتمع المتقابلان، أعني: الوجود المطلق و العدم المطلق، في محلٍّ واحد- أعني: تلك الماهية- بحسب نفس الأمر. و كذلك إذا كانت موجودةً في الخارج معدومةً في الذهن.

قلنا: المراد بإطلاق الوجود و العدم[٣]- كما فسّرناه[٤]- هو أن لا يضاف إلى شيء، بأن يقال: وجود هذا أو ذاك و عدم هذا أو ذاك، و ليس المراد بالوجود المطلق هو أن يكون موجوداً بأيّ وجودٍ كان؛ ذهنيٍّ أو خارجيٍّ[٥]، و بالعدم المطلق أن يكون معدوماً بأيّ عدمٍ كان؛ ذهنيٍّ أو خارجيٍّ[٦]؛ إذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى، بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج، و الوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن، و الوجود بالمعنى الأعمّ- أعني: التحقّق ذهناً أو

---

١. ب: + «المصنف».

٢. ز: - «لكونها متّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر». ج: - «متّصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر».

٣. قوله: قلنا المراد بإطلاق الوجود و العدم. أقول: الظاهر أنّ المراد بقوله: «عدم مثله» عدم غير مضاف إلى ماهيّة من الماهيات، كما أنّ إطلاق الوجود بحسب ذلك (ض: كذلك)، و هو لا ينافي كون المراد بالعدم هاهنا رفع الوجود، كيف و العدم الذي هو غير مضاف أصلاً لا يقابل الوجود قطعاً كما علمت، و حينئذٍ يندفع السؤال؛ فإنّه غلط ناش من إطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق و تارة على ما يصدق على رفع الوجود (ض: وجود) بعينه (الدواني).

٤. أ، ب، ت، خ: «فسرنا».

٥. ث، ج: «ذهنياً او خارجياً».

٦. ث، ج: «ذهنياً او خارجياً».

خارجاً[١] - يقابله العدم الأعمّ[٢]؛ بمعنى أن لا يتحقّق لا ذهناً و لا خارجاً[٣]. هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام.

و قد قيل في شرحه[٤]: قد يجتمع الوجود المطلق و العدم المطلق، و ذلك لأنّ العدم المطلق قد يتصوّر، فيعرض له كونٌ في الذهن، فيعرض له الكونُ المطلق - أعني: الوجود المطلق - ضرورةَ استلزام عروض المقيد للشيء عروضَ المطلق له، لكن باعتبار[٥] التقابل غير اعتبار الاجتماع؛ و ذلك لأنّ العدم المطلق من حيث إنّه سلب للوجود[٦] المطلق مقابلٌ له، و من حيث إنّ الوجود المطلق عارضٌ له يجتمع[٧] معه، و كلّ واحد من الاعتبارَين مغاير للآخر؛ فإنّ اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضَه، فباعتبار أنّه سلبٌ له لا يجتمع معه، بل يقابله، و باعتبار أنّه معروض له لا يقابله، بل يجتمع معه.

و قوله: يُعقَلان معاً، أي: الوجود المطلق و العدم المطلق، ردٌّ لما يتوهّم من أنّ العدم المطلق لا يمكن أن يُتصوّر؛ إذ لا تميّز له في نفسه أصلاً. و تقريره: أنّه كما يمكن أن يتصوّر الوجود المطلق، يمكن أن يتصوّر رفعه قطعاً، و هو العدم المضاف إلى الوجود المطلق، و ذلك[٨] لا ينافي كونه عدماً مطلقاً.

أقول: و[٩] فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ اجتماع المتقابلين بعروض أحدهما للآخر ليس مستحيلاً حتّى

---

١. ت: «ذهنياً او خارجياً».

٢. أ، ث، ت، ج: - «الأعم».

٣. ت: «ذهنياً و خارجياً».

٤. خ: «في شرح هذا المقام».

٥. أ، ث: - «اعتبار». ب، ر: «المطلق، لكن باعتبار».

٦. ث: «سلب الوجود».

٧. أ، ث، ت، خ، ج: «مجتمع».

٨. ب، ث: «هو».

٩. ث: - «و».

يحتاج إلى الاعتذار بتغاير الجهة؛ إنّما يستحيل[١] اجتماعهما بعروضهما لمحلٍّ واحد.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لو اجتمع الوجود و العدم في محلّ[٢]؛ بأن يكون موجوداً و[٣] معدوماً معاً، يمكن إجراء هذا العذر فيه؛ بأن[٤] نقول: العدم من حيث إنّه سلب للوجود[٥] مقابلٌ له، و من حيث إنّ الوجود عارض لمحلّه مجتمعٌ معه، و كلٌّ[٦] واحد من الاعتبارين مغاير للآخر؛ فإنّ اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضاً لمحلّه، فباعتبار أنّه سلبٌ له لا يجتمع معه، بل يقابله، و باعتبار أنّه عارضٌ لمحلّه[٧] لا يقابله، بل يجتمع معه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو كان معنى قوله: يعقلان معاً، ما ذكره، لكان لفظة[٨] «معاً» لغواً محضاً.

(و قد يؤخذ مقيداً) أي: منسوباً إلى أمرٍ مّا، **(فيقابله عدمٌ[٩] مثله)** أي: منسوب[١٠] إلى ذلك الأمر.

[افتقار عدم الملكة إلى الموضوع]

(و يفتقر إلى موضوعٍ[١١] كافتقار مَلَكته). لا خفاء في أنّ التقابل بين الوجود المطلق و العدم

١. ب، ت، ذ: «إنما المستحيل». ث: «و إنما المستحيل».

٢. ب: + «واحد».

٣. ت: - «و».

٤. ت، خ، ج: «فإنا».

٥. ب: «سلب الوجود».

٦. خ: «فكلّ».

٧. ج: «بمحله».

٨. ج: «لفظ».

٩. س، ش: - «عدم».

١٠. ث: «منسوباً».

١١. خ، ت، س، ش: «الموضوع».

المطلق تقابُلَ السلب و الإيجاب[1]، و أمّا التقابل بين الوجود المقيد و العدم المقيد، فالظاهر أنّه تقابل تقابل العدم و الملكة[2]؛ لأنّ المتقابلين بالسلب و الإيجاب إن اعتبر نسبتهما إلى قابلٍ للأمر

---

١. ث، ج: «الإيجاب و السلب».

٢. قوله: فالظاهر أنّه يقابل (ز: تقابل) العدم و الملكة. أقول: بل الظاهر تقابل السلب و الإيجاب؛ فإنّ معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار أمر آخر معه. قوله: لا شكّ أنّ جميع الماهيات قابلة للوجود؛ إذ المراد به ما هو أعمّ من الخارجي، قلنا: ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لأنّ تلك القابليّة غير معتبرة في مفهوم العدم أصلاً؛ إذ ليس معنى قولنا «ب» معدوم أنّه مسلوب عنه الوجود و قابل له، بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له و لا قبوله، و هي معتبرة في مفهوم عدم الملكة؛ ألا ترى (ض: يرى) أنّه لا يصدق اللاعمى على الجدار، و لو اقتضى ذلك كون العدم المقيّد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق أيضاً كذلك. لا يقال: المطلق غير منسوب إلى شيء أصلاً كما صرّح به، فلا يصدق عليه أنّه منسوب إلى موضوع قابل للوجود، بخلاق المقيّد على ما اعتبره؛ فإنّه مقيس إلى ماهيّة ما و هو قابل للوجود، فظهر الفرق. لأنّا نقول: ما لم يعتبر قياس الوجود و العدم إلى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب و الإيجاب؛ فإنّ ذلك التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق في موضعه، و منه ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قررناه (ض: قرّره) تقابل السلب و الإيجاب. فإن قلت: هذا مبنيّ على ما سنحقّقه من أنّ تقابل السلب و الإيجاب متحقق في المفردات و أنّه لا يجب رجوعه إلى العقد. قلت: قد يتحقق تقابل العدم و الملكة أيضاً في المفردات؛ فإنّ مفهوم العمى إذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة إلى شيء آخر فلا شكّ أنّه لا يجتمع مع البصر في موضع (ض، ز: موضوع) واحد في زمان واحد، فلا بدّ أن يدخلا في العدم و الملكة، و إلّا لم ينحصر التقابل في الأربعة، و حينئذٍ فلا يكون (ض: يحصل) الفرق بين السلب و الإيجاب و العدم و الملكة إلّا باعتبار الاستعداد في العدم دون السلب؛ فإنّ معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء، بخلاف سلب البصر؛ فإنّ معناه غير مقيّد بوجوده بالقوّة، و لا يكون الفرق بأنّ العدم و الملكة إنّما يتحقق في القضية التي يكون (ض، ز: - يكون) موضوعها قابلاً للأمر الوجودي بخلاف السلب و الإيجاب، كيف و ذلك يقتضي أن لا يكون لبعض المفهومات - كالأمور الشاملة - سلب باعتبار العقد؛ لكون جميع المفهومات قابلاً لها و لما عداها سلب باعتباره في نفسه و باعتبار العقد كليهما. ثمّ لا يخفى أنّ المعتبر في السلب و العدم كون مفهومهما رفع الأمر الوجودي لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق. فاندفع ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها لتأييد ما مهّده في

الوجودي، يصيران هما بعينهما عدماً و ملكةً، و لا شكّ أنّ جميع الماهيات قابلٌ للوجود؛ إذ المراد به[١] ما هو أعمّ من الخارجيّ[٢]، فالمراد بالملكة معناها المصطلح.

(و قد[٣] يؤخذ[٤])- أي: الموضوع في العدم و الملكة مطلقاً- **(شخصياً)** فإن اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلاً للأمر الوجودي في ذلك الوقت- أعني[٥]: وقت اتصافه بالأمر العدمي- فيقال لهما: العدم و الملكة المشهوران[٦]، **(و)** قد يؤخذ **(نوعيا و جنسيا)** و حينئذٍ[١]- أي: حينما يؤخذ

هذا المبحث (ض: البحث)؛ إذ لا يخفى على من له ذي (ض: أدنى) مسكة أنّ المعتبر في تقابل السلب و الإيجاب بل العدم و الملكة أيضاً كون مفهوم أحدهما رفع (ض: + مفهوم) الآخر لا صدق رفع الآخر عليه، و ذلك مع أنّه بيّن بأدنى تأمّل (ض، ز: توجّه) ظاهر من كلام القوم أيضاً في بحث التقابل. و في بعض النسخ بدل قوله: و لا شكّ أنّ جميع الماهيات إلى آخره، هذه العبارة: «و الظاهر أنّ العقل إذا نسب الوجود فإنّما ينسب إلى ماهيّة يقبله كماهية الممكن لا إلى ماهيّة الممتنع. هذا، و أنت علمت حاله ممّا ذكر (ض: ذكرنا)، بل لا محصّل له؛ لأنّ العقل ينسب الوجود إلى ماهيّة الممتنع و يسلبه عنه، و لو صحّ ذلك لزم كون جميع الأعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره، على أنّ الوجود المقيّد- على ما صوّره- هو الوجود المقيس إلى الغير سواء أخذ مطلقاً أو خارجيّاً أو ذهنيّاً، فلا يلائم قوله: إنّما ينسبه إلى ماهيّة يقبله (ض: تقبله) كماهية الممكن، لا إلى ماهيّة الممتنع كما لا يخفى. اللهم إلّا أن يقال: إنّ هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجي أو الذهني، و نفي الممتنع بالنظر إلى هذه المادّة (ض، ز: + فقط) فتدبّر. و لعلّه لتلك الأمور غيّر هذه النسخة إلى النسخه الأولى. و الإنصاف أنّ كلام هذا الحبر الإمام مختبط في هذا المقام، و قد سمعت من بعض تلامذته أنّه كتب (ض: + تلك) الحاشية حين مدارسته (ض: مدارسة) الشرح، كأنّه تنبّه لبعض ما فيه فرام ترميمه و تتميمه، و لعمري ما زاد بذلك إلّا تكثير السواد كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد (الدواني).

١. ث: - «به».

٢. ب، خ: + «و الظاهر أنّ العقل إذا نسب الوجود فإنّما ينسبه إلى ماهيّة يقبله كماهيّة الممكن، لا إلى ماهيّة الممتنع».

٣. ت، س، ش: - «قد».

٤. س، ش: + «الموضوع».

٥. ب، ث: «أي: وقت».

٦. ج: «المشهوريان».

نوعياً أو[٢] جنسياً، و كذا حينما يؤخذ شخصياً، لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت[٣]- يقال لهما: العدم و الملكة الحقيقيان.

[بساطة الوجود]

(و) الوجود **(لا جنس له بل هو بسيط)** ليس له جزء أصلاً، فكيف[١] يكون له جنس؟ **(فلا[٢] فصل له)** إمّا لبساطته، و إمّا لأنّ ما لا جنس له لا فصل له، على ما سيأتي.

أمّا بساطته؛ فلأنّه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له؛ لما قد سبق من أنّ الوجود لا ينافي المعقولات، بل يعرض لجميعها، لكن عروضُ أمر لجزئه محالٌ؛ لاستلزامه أن يكون الشيء عارضاً لنفسه، أو لا يكون العارض بتمامه عارضاً[٣].

و الجواب: أنّ من المفهومات ما يعرض لأنفسها، كالكلّية و المفهومية و المعلومية و العدم إلى غير ذلك.

هذا، و قد استدلّ على أنّ الوجود لا جنس له بأنّه لا مفهوم أعمّ منه. و اعترض عليه: بأنّ كلّ واحد من مفهوم الممكن العامّ[٤]، و مفهوم المعبّر عنه، و المفهوم[٥]، و نظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات و المعدومات أعمّ من الوجود.

و على بساطة الوجود: بأنّ أجزائه إن كانت موجودة فاعتبار الوجود معها إمّا بالجزئية، و حينئذٍ يلزم تقدّم الوجود على نفسه بمرتبتين، أو بالعروض، فيلزم أن يكون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود[٦] معروضاً له، و إن كانت معدومة فإن اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوّم الشيء برفعه، و إن اعتبر بالعروض لزم[٧] تقوّم الشيء بما اتّصف برفعه.

و أجيب: بأنّه منقوض بسائر المركبات، فيقال مثلاً: الحيوان بسيط؛ إذ لو كان مركباً فجزؤه إمّا

---

١. ث: - «و حينئذ».

٢. خ: «و».

٣. خ: + «أي وقت اتصافه بالأمر العدمي».

حيوان أو غيره، و بساق الكلام حينئذٍ إلى آخره.

---

۱. ب: «و كيف».

۲. ب: «و لا».

۳. قوله: أو لا يكون العارض بتمامه عارضاً. أقول: فيه بحث؛ لأنه إن أريد أنّه يجب أن يكون أجزاء العارض بأسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة؛ فإنّها عارضة للمجموع مع أنّ الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بتمامه بل لجزئه، و إن أريد أنّه يجب أن يكون أجزاء العارض عارضة إمّا للمعروض أو لجزئه فلقائل أن يلتزم كون الوجود عارضاً لجزئه و جزئه لجزئه و هَلُمّ جَرّاً. و يمكن الجواب باختيار الشقّ (ر، ز، ذ: - الشقّ) الثاني و لا بدّ من الانتهاء إلى جزء لا يكون له جزء، فيلزم منه إمّا عروض الشيء لنفسه أو عدم كون أجزاء العارض عارضة لا للمعروض و لا لجزئه، و أنت تعلم أنّ ذلك الانتهاء إنّما يتمّ في الأجزاء الخارجية، و أمّا الذهنيّة فللمناقشة فيه مجال واسع (الدواني).

٤. قوله: و اعترض عليه بأنّ كلّ واحد من مفهوم الممكن العام. أقول: لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قرّرناه من أنّ المراد بالوجود و غيره من الأمور العامة المشتقات إلّا إذا أريد به الموجود الخارجي، و ظاهر أنّ المستدل إنّما أراد الموجود (ز: الوجود) المطلق؛ إذ لا يتوهّم عاقل أنّ الموجود الخارجي أعمّ المفهومات، بل ما استدل به الشارح أيضاً من أنّه لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها إنّما يتأتى في المطلق دون الخارجي. فإن قلت: الممكن العام و نظائره أعمّ من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم و عدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثيّة. قلت: بعد تسليم صدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في الأعمّ المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الأخص أصلاً؛ إذ لو صدق عليه الأخص و لو من حيثيّة أخرى لم يكن بينهما عموم و خصوص مطلقاً. ألا ترى (ض: يرى) أنّ النائم و المستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثيّة واحدة، فكذا الممكن العام و الموجود المطلق يتساويان (ض، ز: متساويان)؛ لأنّ كلّ ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق و لو باعتبار ما (ر، ذ: آخر) و بالعكس. فلا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثيّة لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثيّة (الدواني).

٥. ز: - «و المفهوم».

٦. ب: «جزء الوجود».

۷. ب: «يلزم».

و أيضاً: فإنّا نلتزم تقوّم الشيء بما اتّصف بنقيضه؛ فإنّ البدن مركب من أجزاءٍ كلٌّ واحد[۱] منها متّصفٌ بأنّه ليس ببدن، و كذا البيت و غيره ممّا تركب[۲] من أجزاء غير محمولة.

أقول[۳]: يمكن[٤] دفع الأخير[٥] بأن يقال[٦] مراده بالبساطة عدم تركبه من الأجزاء المحمولة، ليقوم دليلاً على أنّه لا جنس له و لا فصل[۷]. فالأولى أن يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءاً للوجود معروضاً له، و لا فساد فيه كما مرّ.

---

۱. ث: - «واحد».

۲. ب: «يتركب».

۳. أ: - «أقول».

٤. خ: «و يمكن».

٥. قوله: و يمكن دفع الأخير. أقول: فإن قلت: على تقدير التركيب (ض، ر، ذ: التركّب) الذهني أيضاً يتوجه التزام تقوّم الشيء بما اتصف بنقيضه؛ فإنّ الجنس ليس عين النوع، بل هو غيره، فهو متّصف بنقيضه؛ بمعنى أنّه لا هو، و إن كان أحدهما محمولاً على الآخر بالحمل المتعارف. قلت: الحيوان مثلاً إذا اعتبر حمله على شيء فإمّا أن يعنى به أنّه بعينه هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري، كما يقال: الوجود هو الماهية أو ليس، و الوجود هو الوحدة أو ليس، و إمّا أن يعنى به صدقه عليه بمعنى أنّ ذلك الشيء فرد من أفراده، أو ما هو فرد لأحدهما فهو فرد للآخر، و هذا هو الشايع المتعارف، و يتحقق لذلك المفهوم النقيض بكلّ (ض: + من) الاعتبارين، و الجنس و إن لم يصدق على النوع و الفصل بالمعنى الأوّل يصدق عليه بالمعنى الثاني، فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى، و المعدوم هو ما سلب عنه مفهوم الوجود (ر، ذ: الموجود) بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الأوّل، كما لا يخفى، فلا يجوز كونه جزءاً عقليّاً لمفهوم الوجود. هذا و أنت تعلم أنّ هذا و ما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بأنّه لا مفهوم أعمّ منه إنّما يلائم إذا كان المراد بالوجود هو الموجود كما أسلفناه. لا يقال: مفهوم الموجود شيء ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطاً؟ لأنّا نقول بعد تسليم ذلك: ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي العام البديهي المعبّر عنه بالفارسيّة بـ: «هست» و في اللغات الأخر بمرادفاته (الدواني).

٦. ت، خ، ج: - «يقال».

۷. ب: + «له».

(و يتكثّر بتكثّر[1] الموضوعات) أي: الوجود المطلق يتكثّر بتكثّر[2] ما صدق هو عليه من الأفراد حسب تكثّر الموضوعات - أي: الماهيات المعروضة لها - سواء كان تكثّر تلك الأفراد بسبب عوارض مشخّصة[3] لها، أو بسبب اختلاف ماهياتها[4]، بسيطةً كانت او مركبة، أو بسبب[5] فصولها المنوّعة لما هو جنس لها.

و ما قيل: من «أنّ الوجود مفهوم لا يتكثّر بالفصول؛ إذ هو بسيط، بل يتكثّر بتكثّر الموضوعات؛ فإنّ الوجود العارض للإنسان غير الوجود العارض للفرس، بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق[6] الوجود بسبب إضافته إلى الإنسان و الفرس»، فمردودٌ[7] بأنّ ما سبق من الدليل - على تقدير صحّته - إنّما يدلّ على بساطة الوجود المطلق، لا على بساطة أفراده[8]، لمَ لا يجوز أن يكون له أفراد مركبة مختلفة الماهيات، إمّا بذواتها أو بفصولها المنوّعة لما هو جنس لها[9]؟ و لو سلّم، فلِمَ لا يجوز أن تكون أفراده بسائط مختلفةَ الماهيات، فيكون تكثّرها بذواتها لا بتكثّر موضوعاتها؟

و أيضاً: فإذا كان تمايز الوجودات الخاصّة - بعضها عن بعضٍ - بمجرّد الإضافة إلى موضوعاتها - كما ذكره هذا القائل - فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق، مأخوذاً مع الإضافات؛ إذ يكون مع كلّ إضافة وجودٌ آخر، فالوجود المطلق إمّا تمام ماهياتها؛ إذا جعلت

---

١. أ، ب، ث، خ، ر، ز: - «بتكثّر».

٢. أ، ث، ت: - «بتكثّر».

٣. ب: «شخصية».

٤. ب، ث: + «بذواتها».

٥. ب: - «بسبب».

٦. ث، ت، خ، ج: - «مطلق».

٧. ب: «مردود».

٨. أ، ت، ج: - «لا على بساطة أفراده».

٩. أ، ت، ج: + «أو بسيطة مختلفة الماهيات».

الإضافة خارجة عنها، أو جزؤها؛ إن جعلت داخلة، فلا يصحّ قول المصنّف[1]: **(و يقال)**- أي: الوجود المطلق- **(بالتشكيك على عوارضها)** أي: على أفراده العارضة للماهيات؛ فإنّه يقال على وجود العلّة و وجود معلولها[2]: بالتقدم و التأخر، و على وجود الجوهر و وجود العَرَض: بالأولوية و عدمها، و على وجود القارّ و وجود غير القارّ: بالشدة و الضعف[3]، و هما غير الاشتداد و الضعف اللذين ذكرنا أنّ الوجود لا يقبلهما.

و أيضاً: فإنّه في وجود الواجب أقدم و أولى، و أشدّ و أقوى.

و إذا كان الوجود مقولاً بالتشكيك **(فليس جزءاً من غيره مطلقاً)** لا من أفراده و لا من الماهيات المعروضة لها؛ لما سبق من أنّ الأمر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة إلى ما تحته لا يكون جزءاً منها، و قد سبق أيضاً ما فيه من المناقشات[4].

[الشيئية]

---

۱. أ، ت: -«و أيضاً؛ فإذا كان تمايز الوجودات الخاصّة- بعضها عن بعضٍ- بمجرّد الإضافة إلى موضوعاتها- كما ذكره هذا القائل- فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق مأخوذاً مع الإضافات؛ إذ يكون مع كلّ إضافة وجود آخر. فالوجود المطلق إمّا تمام مهيّاتها- إذا جعلت الإضافة خارجة عنها- أو جزؤها- إن جعلت داخلة- فلا يصحّ قول المصنّف».

۲. ب: «المعلول».

۳. قوله: و على وجود القارّ و غير القارّ بالشدّة و الضعف. أقول: لا يخفى عليك بعد ما سبق من تحقيق التشكيك أنّ الوجود لا يقبل الشدة و الضعف و لا الزيادة و النقصان، بل إنّما يقبل الأولويّة و عدمها و التقدّم و التأخر، و قد صرّح (ر، ذ: + الشيخ) به في الفصل الثالث من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء بهذه العبارة: «ثمّ الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة و الضعف، و لا يقبل الأكمل و الأنقص، و إنّما يختلف في ثلاثة أحكام، و هي التقدّم و التأخر و الاستغناء و الحاجة و الوجوب و الإمكان (الدواني).

٤. أ، ب، ث، ت، ج: «ما عليه من المنوع».

(و الشيئية من المعقولات الثانية) و هي ما لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر[1]، **(و ليست**

---

١. قوله: و هي ما لا يعقل إلّا عارضا لمعقول آخر. أقول: السيّد- قدّس سرّه- عرّفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني، أعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه، ثمّ قال: و هي (ض، ز: يسمّى) معقولات ثانية؛ لأنّها في المرتبة الثانية من التعقّل؛ ألا ترى (ض: يرى) أنّه لا يمكن تعقّل (ض، ز: + أن يعقل) معنى الكلية مثلاً إلّا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له. و لا شبهة في هذا التعريف، نعم يتوجه المناقشة بأنّ العوارض الذهنيّة لِمَ لا يجوز أن ينفك تعقّلها عن تعقّل معروضاتها، و الأمثلة الجزئية لا يفيد، و يجاب بدعوى الحصر استقراءاً. و فسّرها في حاشية التجريد بما يعرض للمعقولات الأولى في الذهن و لا يوجد في الخارج أمر يطابقه، ثمّ قال: و بالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية أمران؛ أحدهما: أن لا يكون معقولة في الدرجة الأولى، بل يجب أن يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن. و ثانيهما أن لا يكون في الخارج ما يطابقها، فكلّ ما يعقل في الدرجة الأولى فهو معقول أوّل، موجوداً كان أو معدوماً، مركباً كان أو بسيطاً، و كذا كلّ ما لا يعقل إلّا عارضاً لغيره إذا كان في الخارج ما يطابقه، كالإضافات إذا قيل بتحققها في الخارج. هذا كلامه، و لا يخفى أنّه يستنبط من هذا الكلام تعريفان آخران سوى ما ذكره أوّلاً، أحدهما: ما لا يمكن تعقله (ض، ز: أن يعقل) إلّا عارضاً لمعقول آخر في الذهن و لا يكون في الخارج ما يطابقه و ذلك يستنبط من تفصيل الأمرين، و ثانيهما: ما لا يعقل إلّا عارضاً لغيره و ليس في الخارج ما يطابقه، و ذلك من قوله: فكلّ ما يعقل إلى آخر ما نقل. أمّا التعريف الأوّل فلا استدراك فيه؛ إذ لم يصرّح بأنّ القيد الثاني فيه لإخراج الإضافات، فلعلّه لإخراج لوازم الماهية؛ إذ يصدق عليها أنّها تعرض المعقولات الأولى في الذهن كما أنّها تعرضها في الخارج، و دلالة العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض ممنوع. و أمّا التعريف الثاني- و هو أوّل المستنبطين- فالقيد الثاني لا يحتاج إليه لإخراج الإضافات التي عروضها بحسب الخارج و هو ظاهر، و لا لإخراج الإضافات التي هي لوازم الماهية؛ إذ يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج، فلا يصدق عليها أنّها لا تعقل إلّا عارضة لمعقول آخر في الذهن، و لعله أورده للتبيين لا للاحتراز. و أمّا الثالث: فظاهر أنّ قوله: «ما لا يعقل إلّا عارضاً لغيره» يتناول الإضافات، فيحتاج إلى القيد الأخير للاحتراز عنها. ثمّ قوله: إذا قيل بتحققها في الخارج محمول على التمثيل؛ إذ لو لم يوجد في الخارج و كان اتصاف الماهيّة بها بحسب الوجود الخارجي لم يكن معقولات ثانية أيضاً كما علم من تحقيقه هذا. و عرّفها في شرح المواقف بما يعرض للمعقولات الأولى من حيث إنّها في الذهن و لا يحاذي بها أمر في الخارج، و يمكن أن يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف، و

متأصّلة في الوجود) أي: ليس لها وجود خارجيّ أصيل، و إلّا لكانت[1] لها شيئية أخرى، و تسلسلت الموجودات الخارجية، **(فلا شيء مطلقاً ثابت)** أي: الشيئية المطلقة- يعني: غير مقيدة[2] بما يعرضها- ليست ثابتةً في العقل، **(بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات)** في العقل، و حاصله: أنّ الشيئية لا تعقل غير عارضة[3] لأمرٍ، بل هي[4] إنّما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة، كما هو شأن المعقولات الثانية.

أقول: هذا[5] مع أنّه مخالف للواقع[6]، منافٍ لما سَبَق[7] من أنّ الوجود قد يؤخذ على الإطلاق؛ إذ الشيئية عبارة عن الوجود، أو عمّا يؤول معناه إليه[8]. و إن أريد أنّ مفهوم الشيء الكلّيّ ليس

للمناقشة فيه مجال. و أمّا التعريف الذي ذكره الشارح فلمّا لم يقيّد العروض فيه بكونه في الذهن لا غير، يشتمل بظاهره الإضافات، فيحتاج إلى القيد الأخير لإخراجها، اللهم إلّا أن يتكلّف باعتبار الحيثيّة حتى يكون المراد ما لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر من حيث هو معقول، فيرجع إلى ما في شرح المواقف. و بالجملة لا استدراك في ذكر هذا القيد و إن فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية، و قد فصّلنا الكلام ليحيط الناظر بأطراف المقام (الدواني).

١. ب: «لكان».

٢. ج: «مقيّد».

٣. ت: «عارض».

٤. ت: - «هي».

٥. ب، خ: «أقول: و لا خفاء في أنّ هذا».

٦. ب: «مخالف الواقع».

٧. قوله: منافٍ لما سبق. أقول: المنافاة مبنيّة على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمله السيّد قدّس سرّه؛ فله أن يقول: ذلك قرينة على إرادة ما وجّهت به كلامه، و للشارح أن يجيب بأنه خلاف الواقع فلا يصار إلى الحمل عليه ما لم يصرّح به، كيف و الإطلاق ظاهر فيما ذكرتُ، و أنت خبير بأنه إذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح تعيّن الحمل على الوجه الآخر ليتلائم الكلام و يبقى النظر في أنه خلاف الواقع أم لا (الدواني).

٨ قوله: أو عمّا يؤول معناه إليه. أقول: الأولى أن يقال: الجزم بأنّ الشيئية لا يمكن تعقّلها مطلقاً و الوجود يمكن تعقّله مطلقاً ينافي تجويز كونها عين الوجود؛ إذ فيما ذكره الشارح مناقشةٌ ظاهرةٌ؛ فإنّ كون مآل

بموجود في الخارج؛ إذ ليس في الخارج إلّا أشياء مخصوصة، فلا وجه للتفريع و التخصيص بمفهوم الشيء؛ فإنّ طبايع [1] الكلّيات مطلقاً ليست بموجودة في الخارج، سواء كانت معقولات أُوَل أو ثواني [2]. و أيضاً: لا يلائم الإضراب عنه بقوله: بل هي تعرض لخصوصيات [3] الماهيات.

[تمايز الأعدام]

(و قد تتمايز [4] الأعدام، و لهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلّة، لا غير) أي: لا غير عدم العلّة، أو: لا غير عدم المعلول إلى عدم العلّة [5]، فلو لم تكن الأعدام متمايزة لما كان كذلك.

معناه إلى الوجود لا ينافي جواز تعقّل أحدهما مطلقاً مع عدم جواز تعقّل الآخر كذلك؛ لتغايرهما في المفهوم (الدواني).

١. ج: «فلأنّ طباع».

٢. قوله: سواء كانت معقولات أولى أو ثواني. أقول: إذا قيل بوجود (ر، ذ: بتحقّق) الماهيّة من حيث هي هي في الخارج، كما هو مذهب القدماء، و وافقهم المصنّف كما سيجيء تصريحه به، فالحكم بأنّ مفهوم الكلّي ليس بموجود خارجي (ض، ز: - بأنّ مفهوم الكلّي ليس بموجود خارجي) لا يعمّ المعقولات الأولى؛ فإنّ طبايع الأجناس و الفصول و الأنواع في الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير، و أمّا المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج؛ فإنّ الموجودات الخارجيّة بحسب وجودها في الخارج غير متحدة معها؛ إذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود، فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات، و حينئذٍ يظهر وجه التفريع. و أمّا تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعلّه لأجل أنّ بعض الناس توهّم أنّ الشيء المطلق جنس الأجناس، و قد صنّف بعض الحكماء رسالة في ردّ هذا الوهم، و نقل في حواشي بعض الكتب أنّ بعضاً توهّم أنّ الشيء المطلق موجود في الخارج، و ينضمّ إليه الخصوصيات فيحصل الأشياء (الدواني).

٣. ز: «الخصوص».

٤. س: «يتمايز».

(و نافى عدم الشرط وجودَ المشروط، و صحّح عدمُ الضدّ وجودَ الضدّ[1] الآخر، بخلاف باقي الأعدام)؛ فإنّ عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط، و عدم غير الضدّ لا يصحّح وجود الضدّ الآخر، فلو لم يكن تلك الأعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها.

و حجّة المخالف أنّ العدم نفيٌ محضٌ، لا تحقُّقَ له و لا إشارة إليه أصلاً، و كلّما هو متميز فهو متحقّقٌ و مشارٌ إليه.

و الجواب: أنّ العدم متحقّقٌ ذهناً و مشارٌ إليه عقلاً. قال صاحب المواقف[2،3]: الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني؛ إذ لا تمايز للمعدومات[4] إلّا في العقل، فإن كان[5] ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن، اختصّ التمايز بالموجود؛ إمّا في الذهن أو في الخارج، و لم تكن المعدومات متمايزة، و إن لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه، ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة.

أقول: بيان التفريع[6] بهذا الوجه- مع أنّه مردود بأنّ الأمر بالعكس؛ لأنّ الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات، و جمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها- لا

---

١. س، ش: - «الضدّ».

٢. هو: القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي، عالم بالأصول و المعاني و العربية، من أهل إيج (بفارس)، ولي القضاء، و أنجب تلاميذ عظاماً، و جرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة فمات مسجوناً. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، و العقائد العضدية و جواهر الكلام، مختصر المواقف، و شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه. توفي سنة ٧٥٦ او ٧٦٠ ه‍. انظر: طبقات السبكي ٦: ١٠٨.

٣. انظر: شرح المواقف ٢: ١٨٧.

٤. ب: «في المعدومات».

٥. ب: «و إن كان».

٦. ت: «التفرع».

يمكن إجراؤه في تمايز الأعدام[١]؛ إذ لا يمكن أن يقال: إن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن، لم تكن الأعدام متمايزة؛ إذ الأعدام لكونها[٢] موجودة في الذهن[٣] لا تخرج عن كونها أعداماً، بل إنّما تخرج عن كونها معدومات.

فالأولى أن يقال في بيان التفريع[٤]: إنّه لمّا كان التميز[٥] وصفاً ثبوتياً، يستدعي ثبوت الموصوف به، فمن أثبت الوجود الذهني[٦] حَكم بتمايز الأعدام و المعدومات الخارجية؛ لما لها من الثبوت الذهني، و من نفاه حَكم بعدم التمايز؛ لعدم الثبوت أصلاً.

(ثمّ العدم قد يعرض لنفسه). لا شكّ أنّ العدم معدوم في الخارج؛ إذ لو كان موجوداً فيه لزم أن يكون الموصوف به- أعني: المعدوم- موجوداً في الخارج، و هو محالٌ، لكن يمكن أن يكون موجوداً في الذهن؛ بأن يدركه العقل مستحضراً إياه، و أن لا يكون موجوداً فيه؛ بأن لا يكون مدرَكاً للعقل حاضراً عنده. فمراد المصنّف حيث قال: قد يعرض[٧]- بلفظة: قد- أنّ العدم

---

١. قوله: لا يمكن إجراوه في تمايز الأعدام. أقول: هذا القائل لم يفرّع الخلاف في تمايز الأعدام على ذلك، بل إنّما فرّع الخلاف في تمايز المعدومات، و من جملتها الأعدام، فلو أجرى فيها (ز: جرى فيها) لقيل إن كان (ض، ر: + ذلك) التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الأعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات، و الملخّص أنّه لم يجعل الخلاف في تمايز الأعدام خلافاً مستقلاً، بل جعله من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات، فلا يرد عليه ما ذكره (الدواني).

٢. ب، ت، ج: «بكونها».

٣. ز: - «لم تكن الأعدام متمايزة إذ الأعدام لكونها موجودة في الذهن».

٤. ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «التفرّع».

٥. ج: + «عندهم».

٦. ت: «الموجود الذهني».

٧. قوله: فمراد المصنّف حيث قال قد يعرض. أقول: إنّما خصّص بالمطلق (ز: المطلق) و لم يعمّ لأنّ العدم (ر، ذ: + و) الخارجي معروض لنفسه دائماً، و فيه نظرٌ؛ لأنّ الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول لجميع الأفراد في بعض الأوقات، غاية ما في الباب أن تظهر فايدة لفظة (ض، ز: لفظ) «قد» في بعض الأفراد. و أيضاً يجوز أن يكون المعنى أنّ العدم قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره من

المطلق، أي: ذهناً و خارجاً، قد يعرض لنفسه، و المراد من عروض[1] العدم لنفسه اتصافه به و صدقه عليه اشتقاقاً، لا أن يكون ماهية متحقّقةً و العدمُ قائماً به، قيام العَرَض بمحلّه.

و ما يقال: من أنّ العارض للعدم المطلق ليس هو[2] نفس العدم المطلق[3]، بل هو[4] جزئيّ من جزئياته، أعني: العدم المضاف.

فمدفوع: بأنّه إذا عرض لأمرٍ[5] جزئي من جزئيات مفهومٍ، يلزم عروض ذلك المفهوم الكليّ أيضاً لذلك الأمر؛ لأنّ المعنيّ بالعروض -على ما ذكرنا- هو الاتصاف، و لا شكّ أنّ اتصاف أمرٍ -بما هو جزئيٌّ- لمفهومٍ[6] يقتضي اتصاف ذلك الأمر بذلك المفهوم قطعاً، و إن كان ذلك

المفهومات، و حينئذٍ فالتعميم ظاهر؛ فإنّ العدم سواء كان مطلقاً أو ذهنيّاً أو خارجيّاً قد يعرض لنفسه و قد يعرض لغيره (الدواني).

۱. ب: «بعروض».

۲. ث، ج، ذ، ر، ز: «هو ليس».

۳. ت: - «المطلق».

٤. ب: - «هو».

٥. قوله: فمدفوع بأنّه إذا عرض بأمر لأخر. أقول: يلزم عليه أن يكون كلّ جسم متحرك (ز: تحرك. أ: - متحرّك) لامتحركاً؛ ضرورة اتصافه بالشكل مثلاً الذي هو فردٌ للاحركة، بل يكون جميع الماهيات متّصفة بنقايض ما هي متّصفة بها. و يمكن الجواب بأنّ الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة، لا بمعنى سلب الحركة، فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب الحركة، و معنى اللامتحرك هو الثاني لا الأوّل. و استبان من هذا أنّ ما ذكره الشارح في بحث الوجود من أنّ اتصاف الشيء بنقيضه ليس بممتنع بل هو (ر، ز، ذ: - هو) واقع؛ فإنّ كلّ صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم؛ فإنّه لا جسم إلى آخر ما قال، ليس ملائماً؛ إذ الملائم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم، لا بالمعنى الأوّل (الدواني).

٦. قوله: و لا شكّ أنّ اتصاف أمر بما هو جزئي لمفهوم. أقول: قد صرّح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حقّقه الشارح مع ظهوره؛ فإنّه بعد ما نقل أنّ بعض مفسري كلام أرسطو قال إنّه لا يجب كون المحمول على العرض محمولاً على موضوع العرض و لا موجوداً فيه وجود العرض في الموضوع، و بعضهم قال

المفهوم عرضياً[١] لجزئياته، لا ذاتياً لها.

ثمّ إنّ هذا العدم المضاف إلى العدم المطلق[٢] العارض له مقابلٌ للعدم المطلق المعروض؛ من

إن كان المحمول ذاتياً للعرض يكون موجوداً في موضوعه و إن كان عرضياً فلا، قال: و أمّا نحن فنقول: إنّ الأوّل يكون على كلّ حال موجوداً في الثالث؛ فإنّ الشيء إذا كان فيه اللون الأبيض كان فيه جميع الأمور التي يقال على اللون قولاً كلياً و يوصف بها اللون وصفاً عاماً، و إلّا لكان (ر، ز، ذ: كان) في ذلك الشيء بياض و لم يكن فيه لون و كان ذلك البياض ليس لوناً، فلم يكن حمل اللون على البياض كليّاً، بل أيّ شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الأعراض فيوجد (ر، ذ: يوجد) فيه طبايع الأمور التي يوصف بها ذلك العرض وصفاً كليّاً (الدواني).

١. ث، ر، ز: «عَرَضاً».

٢. قوله: ثمّ أنّ هذا العدم المضاف إلى العدم المطلق. أقول: أنت خبير بأنّ اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي هاهنا، بل يجب أن يختلف موضوع النوعيّة و التقابل؛ إذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بعلتين (ر، ز، ذ: لعلتين) مختلفتين. و قد يقال (ض: و التحقيق) أنّ العارض للعدم هو حصة من العدم مخصصة (ض، ز: تخصّصه) به تخصص العارض بالمعروض، و هذا المعنى لا يقابل العدم بل هو نوع منه، و معروضه معدوم و المقابل له هو عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض و يصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم و معروضه موجود، فالمعنيان متغايران قطعاً. فإن قلت: معروض عدم العدم إن لم يتّصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيّد بدون المطلق و إن اتّصف به كان موجوداً و معدوماً معاً. قلت: هو متّصف بالعدم المطلق بمعنى أنّه سلب عنه شيء، و المعدوم بهذا المعنى لا يقابل الموجود، إنّما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود، فتأمّل. و هذا غير حاسم لمادة الشبهة؛ فإنّه إذا قيل إنّ عدم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على المعروض (ر، ز، ذ: العروض) عدم مقيّد بقيد، فيكون نوعاً منه و لا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلاً له، لم ينفع هذا الكلام، بل الحقّ أن يقال إنّ هذا العدم المقيّد من حيث إنّه عدم مقيّد بقيد مع قطع النظر عن خصوصيّة القيد نوع منه، و من حيث إنّه رفع للعدم مقابل له، فالمنظور إليه في الاعتبار الأوّل هو كونه عدماً مقيّداً بقيد، و في الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم و سلبه، فالموضوع مختلف بالاعتبار، و هذا كما يقال في نظائره، مثلاً في معالجة الشخص نفسه إنّه من حيث إنّه معالجٌ غيره من حيث إنّه مستعلج؛ فإنّ المؤثر هناك هو النفس من حيث إنّ له ملكة المعالجة، و المتأثر هو من حيث إنّه قابل للعلاج، فهما متغايران بالاعتبار، و كذا الحال في علم النفس بذاته؛ فإنّ النفس من حيث إنّه حضر عنده مجرّد عالمٌ، و من حيث إنّه مجرد

حيث إنّه رفعٌ له، و نوعٌ منه؛ من حيث إنّه عدمٌ مقيدٌ، و العدمُ المعروضُ غير مقيدٍ، **(فيصدق**[1] **النوعية و التقابل عليه)**- أي: على هذا العدم المضاف إلى نفسه العارض لها- **(باعتبارين)** كما ذكرنا.

(و عدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة في الخارج) أي: في نفس الأمر؛ فإنّ إطلاق الخارج على نفس الأمر شائعٌ كثيرٌ، يعني: أنّ العقل لا يحكم بأنّه ارتفع المعلول- كحركة المفتاح مثلاً- فارتفعت العلّة- كحركة اليد مثلاً- كما يحكم بعكسه؛ فإنّه يقال: ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح، على قياس الوجود؛ فإنّ العقل يحكم بأنّه وُجِدت حركةُ اليد فوُجِدت حركةُ المفتاح، و لا يحكم بأنّه وُجِدت حركةُ المفتاح فوُجِدت حركةُ اليد.

فكما أنّ وجود العلّة مناط لوجود المعلول، فكذلك[2] عدمها مناط لعدمه. و ذلك إذا كانت العلّة غير متعدّدة، و أمّا إذا تعدّدت العللُ فعدمُ العلل بأسرها مناطٌ لعدم المعلول. و كما أنّ وجود المعلول مستلزم لوجود علّةٍ مّا، من غير أن يكون سبباً له، كذلك عدمه مستلزم لعدم علله بأسرها، من غير أن يكون سبباً لعدم شيء منها.

(و إن جاز في الذهن). يعني: أنّ عدم المعلول و إن لم يكن علّة لعدم العلّة في نفس الأمر، لكن يجوز أن يكون علّة له في الذهن؛ بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة، فيستدلّ من عدم[3] المعلول على عدم العلّة.

(على أنّه)- أي: الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلّة- **(برهان إنّي، و بالعكس)** أي: الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول برهانٌ **(لمّيٌّ)**.

حضر عند مجردٍ معلومٌ، فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار. و هذا هو التحقيق (ض، ز: و هذا تحقيق) لما ذكره الشارح لئلا يتوهّم أنّ الحيثية تعليلية، فأحسِن تدبّره (الدواني).

١. ش: «فتصدق».

٢. أ، ث، ت، ج: «كذلك».

٣. ث، ت، ج: «بعدم»

الحدُّ الأوسط في البرهان لا بدّ و أن يكون علّةً لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب، و إلّا لم يكن برهاناً على ذلك المطلوب. فإن كان- مع ذلك- علّةً أيضاً لثبوت ذلك الحكم في الخارج، فالبرهان لمّيّ، و إلّا فإنّيّ؛ سواء كان الأوسط معلولاً لثبوت الحكم في الخارج أو لا. و الأوّل يسمّى دليلاً، و الثاني لا يختصّ باسم.

و إنّما سمّيا بلِمّ و إنّ؛ لأنّ اللمّيّة هي العلّية، و الإنّيّة هي الثبوت، و برهانُ لمّ يفيد[1] علّة الحكم ذهناً و خارجاً، فسُمّي باسم اللمّ الدالّ على العلّيّة. و برهانُ إنّ[2] إنّما يفيد علّة الحكم ذهناً لا خارجاً، فهو إنّما يفيد ثبوت الحكم في الخارج، و أمّا أنّ علّته ما ذا؟ فهو لا يفيد ذلك، فيسمّى[3] باسم إنّ الدالّ على الثبوت.

فإن قيل: قد أورد الشيخ في برهان «الشفاء» فصلاً لبيان أنّ العلم اليقينيّ بكلّ ما له سبب إنّما يكون من جهة العلم بسببه[4]، فعلى هذا لا يكون برهان الإنّ برهاناً؛ لأنّ كون النتيجة يقينية معتبرٌ[5] في حدّ البرهان، و على ما ذكره لا يحصل اليقين إلّا إذا استُدِلّ بالسبب على المسبَّب.

قلنا[6]: قد أخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدَين، نشأ الاشتباه من الغفول عنهما:

أحدهما: أنّه قال: بكلّ[7] ما له سبب، ثمّ أورد في الفصل المذكور كلاماً بهذه العبارة: «و هو أنّ الشيء إذا كان له سبب لم يتيقّن إلّا من سببه؛ فإن كان الأكبر للأصغر لا بسببٍ بل لذاته، لكنّه[8]

---

١. ج: «برهان اللم إنّما يفيد».

٢. ج: «الإنّ».

٣. أ، ب، ث: «فسمّي».

٤. انظر: الشفاء (المنطق) ص٨٥ الفصل الثامن.

٥. خ: «معتبرة».

٦. ب، ت، ج: «أقول».

٧. ت: «الكلّ».

٨. خ: «لكن».

ليس بين الوجود له، و الأوسط كذلك للأصغر؛ لأنه[1] بيّنُ الوجود للأصغر، ثمّ الأكبر بيّنُ الوجود للأوسط، فينعقد برهانٌ يقينيٌّ، و يكون برهانَ إنٍّ ليس ببرهان[2] لِمٍّ»[3] إلى هذا كلامه.

فظهر[4] من هذا أنّه إن لم يكن لثبوت الحكم[5] في الخارج سببٌ، يمكن أن يقام عليه[6] برهانٌ إنّيٌّ مأخوذٌ من مسبَّب الحكم أو من أمرٍ آخر، و الشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته.

و الثاني: أنّ مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم، و صرّح بذلك في جواب سؤالٍ أورده على نفسه، حيث قال[7]:

«إن قال قائل: إذا رأينا صنعةً علمنا ضرورةً أنّ لها صانعاً، و لم يمكن أن يزول عنّا هذا التصديق، و هو استدلال بالمعلول على العلّة. فالجواب: أنّ هذا على وجهين: إمّا جزئيٌّ، كقولك: هذا البيت مُصَوَّرٌ، و كلُّ مُصَوَّرٍ فله مُصَوِّرٌ؛ و إمّا كلّيٌّ، كقولك: كلُّ جسمٍ مؤلَّفٌ من الهيولى و الصورة[8]، و كلُّ مُؤلَّفٍ فَلَهُ مُؤلِّفٌ.

فأمّا القياس الأوّل - و هو أنّ هذا البيت له[9] مُصَوَّرٌ - فليس ممّا يقع به اليقينُ الدائم؛ لأنّ هذا

---

۱. ت، ذ، خ، ج: «إلا أنّه».

۲. أ، ب، ج: «برهان».

۳. انظر: الشفاء (المنطق) البرهان: ۸٦

٤. ت: «و ظهر».

٥. قوله: فظهر من هذا أنّه إن لم يكن لثبوت الحكم. أقول: الشيخ و إن صرّح بما نقله لكنّه قد صرّح في الفصل الثاني (ر، ذ: التالي) لهذا الفصل بأنّ ما لا سبب لنسبة محموله (ض: المحمول) إلى موضوعه فإمّا أن يكون بيّناً بنفسه و إمّا أن لا يبيّن (ض، ز: + البتة) بياناً يقينياً بوجهٍ قياسي، هذا بعد ما أبدى الوجوه المحتملة في اكتسابه و أبطل جميعها بتفصيل مشبع كما هو دأبه. و هذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك، فليتفكّر فيه (الدواني).

٦. ر، ز: «عليها».

٧. انظر: الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۸۸- ۸۹

۸ ب، ت، ج: «من هيولى و صورة».

۹. أ، ذ، ر، ز: - «له».

البيت ممّا يفسد، فيزول الاعتقاد الذي كان؛ فإنّ الاعتقاد[1] إنّما يصحّ مع وجوده، و اليقين الدائم لا يزول، و كلامنا في اليقين الدائم الكلّيّ.

و أمّا المثال الآخر[2]: فليس "المؤلّف" فيه هو[3] الحدّ الأكبر، بل: "إنّ له مؤلّفاً"، و هذا هو المحمول[4] على الأوسط؛ فإنّك لا تقول: "المؤلّفُ مؤلّفٌ"، بل: "ذو مؤلّفٍ"، و المؤلّفُ علّةٌ لوجود ذي المؤلّف للجسم[5]، و إن كان جزءاً من ذي المؤلّف- و هو المؤلّف- علّة المؤلّف[6]، فيكون اليقين حاصلاً من جهة العلّة.

---

١. أ، ذ، ر، ز: - «فإنّ الاعتقاد». ث، خ: «الذى كان و إنّما يصح». ت: «لأنّ الاعتقاد».

٢. ب: «الأخير». قوله: و أمّا المثال الثاني. أقول: لا يخفى أنّ هذا الجواب جار في الأوّل، و إنّما أورد الجواب الأوّل تحقيقاً للمقام؛ فإنّ الجزئيات المشاهدة منتفية (ض: متّصفة. هامش أ: متيقّنة) من غير الاطلاع على السبب، فلا بدّ من هذا التقييد (الدواني).

٣. أ: - «هو».

٤. ث، خ: «محمول».

٥. قوله: و المؤلّف علّة لوجود ذي المؤلّف للجسم. أقول: فإن قلت: لا نسلّم ذلك، بل نقول: لعلّ كونه مؤلّفاً معلول لكونه ذا مؤلّف، أو هما معاً؛ فإنّ المؤلّف له نسبة إلى المؤلّف و كذا كونه ذا المؤلّف، و تقدّم أحدهما على الآخر غير بيّن. قلت: المراد بالمؤلّف كونه ذا أجزاء، و بذي المؤلّف المحتاج إلى المؤلّف، و لا شكّ أنّ علّة الاحتياج إلى المؤلّف هو كونه في حدّ ذاته ذا أجزاء؛ إذ لو كان بسيطاً لم يحتج إليه، و ليس المراد بالمؤلّف المفهوم المضايف للمؤلّف؛ إذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلّف كما لا يمكن الاستدلال بأنّ زيداً أخ على أنّه ذو أخ و بالعكس؛ لأنهما معاً، و قد صرّح بذلك الشيخ في هذا الفصل أيضاً حيث قال: و اعلم أنّ توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم؛ لأنّ نفس علمك بأنّ زيداً أخ هو علمك بأنّ له أخاً و (ض، ز: أو) يشتمل على علمك بذلك، فلا تكون النتيجة أعرف من المقدمة الصغرى، فإن لم يكن كذلك بل بحيث يجهل إلى أن يبيّن أنّ له أخاً فما تصورت نفس قولك زيدٌ أخ، و أمثال هذه الأشياء أولى أن لا يسمّى قياسات فضلاً عن أن يكون براهين. فعلم أنّ مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا (الدواني).

٦. ب، ث، ج: «للمؤلّف».

فقد بان أنّ الحدّ الأكبر في الشيء المتيقَّن باليقين الحقيقيّ لا يجوز أن يكون علّة للأوسط، عسى أن يكون فيه جزء هو علّة للحدّ الأوسط، و اعتبارُ الجزءِ غيرُ اعتبارِ الكلّ؛ فإنّ المؤلّفَ شيء و ذو المؤلّف شيء آخر، فإنّ ذا المؤلّف هو بعينه محمول على المؤلّف، و أمّا المؤلّف فمحالٌ أن يكون محمولاً على المؤلّف»، إلى هنا كلامه[١].

و بهذا يظهر أنّ ما قيل: «إنّ مراد الشيخ أنّ ذا السبب- أي: الممكن- إذا لم يكن محسوساً لا يحصل[٢] العلم اليقيني بوجوده بعينه إلّا من جهة علّته؛ فإنّ وجود المعلول لا يدلّ على وجود علّة معيّنة؛ بل على وجود علّةٍ مّا» منافٍ لكلام الشيخ؛ لأنّه صريح في أنّ الاستدلال بالمعلول على أنّ له علّةً مّا، ليس استدلالاً بالمعلول على العلّة، بل هو استدلالٌ بالعلّة على المعلول. و ذكر في «الإشارات» بهذه العبارة[٣]:

«و اعلم أنّه لا سواء قولك: الأوسط علّةٌ[٤] لوجود الأكبر مطلقاً[٥] أو معلولٌ له مطلقاً، و قولك: إنّه علّةٌ أو معلولٌ لوجود الأكبر في الأصغر. و هذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلم أنّه كثيراً مّا يكون[٦] الأوسط معلولاً للأكبر، لكنّه[٧] علّةً لوجود الأكبر في الأصغر».

و مثّله المصنّف في شرحه بقوله[٨]: «العالَم مُؤلَّف، و لكلّ مؤلفٍ مؤلِّفٌ؛ فإنّ الأوسط- و هو المؤلَّف- و إن كان معلولاً للأكبر- و هو المُؤلِّف- فإنّه علّةٌ لوجود الأكبر في الأصغر، و هذا البرهان لمّيّ ليس بإنّيّ»[٩].

---

١. أ، ب، ث، ج: «هذا كلامه».

٢. ز: «لم يحصل».

٣. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٣٠٨.

٤. ذ، ج: «أو الاوسط علة». خ، ر، ز: «قولك: أو الوسطُ ٤ علةٌ».

٥. خ، ر، ز: - «مطلقاً».

٦. ج: «أن يكون».

٧. أ، ب، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «للاكبر علة».

٨. ب: «بقولنا».

٩. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات ١: ٣٠٨.

و هذا الكلام أيضاً صريح في أنّ الاستدلال بالمعلول على أنّ له علّة مّا، استدلال بالعلّة على المعلول، و برهان لمّي ليس ببرهان إنّي. و قول هذا القائل: قد صرّح الشيخ و غيره بأنّ الاستدلال بالعلّة على المعلول برهان لمّيّ و بالعكس إنّيّ، لا يجدي بطائل؛ لأنّ الكلام في أنّ هذا ليس استدلالاً بالمعلول على العلّة، بل بالعكس[1].

ثمّ قال: «و فرّقوا بينهما بأنّ العلم بالعلّة المعيّنة يستلزم العلم بمعلول[2] معيّن، و العلم بالمعلول المعيّن لا يستلزم[3] إلّا العلم بعلّةٍ مّا».

قلنا: لو أطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علّة مّا أنّه استدلال بالمعلول على العلّة، كان ذلك بناء على ظاهر الأمر و ما يبدو في بادي الرأي، و بعد سطوع الحق من أفق البرهان لا اعتداد بأمثاله.

و أشار إلى اعتبار القيدين جميعاً؛ حيث ذكر كلاماً بهذه العبارة[4]: «فقد تحصّل من هذا أنّ البرهان الإنّ قد يعطي في مواضع يقيناً دائماً، و أمّا في ما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم، بل في ما لا سبب له».

و إذا تقرّر هذا فنقول: الاستدلال بعدم العلّة على عدم المعلول برهانٌ لمّيّ؛ لأنّ عدم العلّة كما أنّه علّة لعدم المعلول في نفس الأمر كذلك علّة له في الذهن أيضاً، و الاستدلال بعدم المعلول

---

١. خ: «بل الأمر بالعكس».

٢. ت: «المعلول».

٣. قوله في نسخة أخرى: و أجيب بأنّ العلم بالمعلول المعين لا يستلزم. أقول: إن أراد أنّ استلزامه للعلم بالعلة المعيّنة ليس كلياً لتخلّفه في بعض المواد، فمسلّم لكنّه لا يجدي في المطلوب؛ لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعيّنة، و كون الإمكان من هذا القبيل، و إن أراد أنّه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعيّنة فلمانع أن يمنعه إلى أن يقوم عليه الدليل (الدواني).

٤. انظر: الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ٨٧

على عدم العلّة برهانٌ إنّيٌّ؛ لأنّ عدم المعلول ليس علّةً لعدم العلّة في نفس الأمر، و إن كان علّة له[1] في الذهن.

فإن قيل: عليّة عدم العلّة لعدم المعلول لا يمكن أن يكون في الخارج[2]؛ لأنّ اتصاف الشيء بالعليّة في الخارج فرع تحقّقه فيه، فيكون في الذهن؛ لأنّ ما في نفس الأمر إمّا في الخارج أو في الذهن، و لمّا انتفى هاهنا الأوّل تعيّن الثاني، و إذا كان اتصاف عدم العلّة بالعليّة أيضاً في الذهن فلا فرق بين العدمَين في ذلك.

قلنا: اللوازم ينقسم إلى أقسام ثلاثة: لوازم الماهية، و هي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير أن يكون لأحد الوجودين مدخلٌ فيه[3]، و لوازم الوجود الخارجي، و هي ما يكون المنشأ[1] فيه الوجود

---

١. أ: - «له».

٢. قوله: عليّة عدم العلّة لعدم المعلول لا يمكن أن يكون في الخارج. أقول: أي: لا يمكن أن يكون عدم العلّة علّة لوجود عدم المعلول في الخارج و لا أن يكون علّة لعدم المعلول في الخارج، بمعنى أن يكون الخارج ظرف الاتصاف بالعليّة، و ذلك بديهي فلا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال: لأنّ اتصاف الشيء بالعليّة في الخارج فرع تحققه فيه، بأنّ الأعدام قد يكون عللاً للموجودات في الخارج كعدم المعدّ و ارتفاع الموانع (ر، ز، ذ: المانع)، على أنّه يمكن أن يكون مراده بالعليّة العليّة الفاعليّة؛ إذ لو كان عدم العلّة علّة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان علّة فاعليّة له؛ لاستغناء المعلول عن غيره، و لا يمكن كون غير الفاعل كذلك، فيندفع المناقشة، فاستقم (الدواني).

٣. قوله: و هي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير أن يكون لأحد الوجودين مدخل فيه. أقول: أي لا يكون لخصوص أحدهما مدخل فيه، و إن كان لوجودها مطلقاً مدخل فيه؛ ضرورة أنّها ما لم يوجد نحواً من الوجود لم يثبت له (ض، ر، ز، ذ: لها) شيء، و هذا أمر معلوم من المختصرات فضلاً عن المطولات، و مع هذا توهّم بعض المحشّين أنّه يلزم على هذا التفسير أن لا يكون شيء من لوازم الماهيّة أمراً حاصلاً بالفعل؛ لأنّ حصول اللوازم المستندة إلى الماهيّة فرع لحصولها، فأجاب بأنّ الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة، و حصولها بالفعل من أسباب آخر، و كأنّه حسب أنّ لازم (ر، ذ: لوازم) الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها أصلاً، و ليت شعري بعد أن يكون لازم الماهيّة ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل؛ إذ اللازم على هذا التقدير أيضاً عدم حصولها بالفعل ما لم تحصل

الخارجي، و لوازم الوجود الذهني، و هي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني، و العلّية من اللوازم، فالمراد بالعلّة[1] في الذهن ما يكون منشأ العلّية فيه[2] وجود العلّة في الذهن. و من هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة.

و المراد بالعلّة في نفس الأمر[4] ما يكون منشأ العلّية فيه نفس ذات العلّة، من غير أن يكون لأحد

الماهية، لا عدم حصولها بالفعل مطلقاً. ثمّ جوابه يقتضي أن يكون جميع العوارض لوازم الماهية، لأنّ الماهية تستلزم الاتصاف بها بالقوة (الدواني).

١. ب: «منشأ اللزوم».

٢. ب: «بالعليّة».

٣. أ، ب: - «فيه».

٤. قوله: و المراد بالعلّة في نفس الأمر. أقول: إطلاق الخارج على هذا المعنى بل إطلاق نفس الأمر على هذا المعنى غير متعارف أصلاً، فضلاً عن أن يكون كثيراً شايعاً؛ فإنّ اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي و كذا بلوازم الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الأمر باتفاق العقلاء، فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن، و الوجه في الجواب أن يقال: الفرق أنّ نفس عدم العلّة متّصفة بالتقدّم على عدم المعلول بالذات، و وجوده في الذهن شرط الاتصاف، بخلاف نفس عدم المعلول؛ فإنّه غير متّصف بالتقدّم على عدم العلّة بالذات، بل إنّما يتصف بالذات وجوده في الذهن بالتقدّم على وجود عدم العلّة في الذهن؛ فإنّ العقل يحكم بالترتّب هناك بين العدمين فنقول: عَدِمَ العلّة فعَدِمَ المعلول، و هاهنا بالترتّب بين وجودي العدمين في الذهن وجد عدم المعلول في الذهن فنقول: وُجِدَ عدم المعلول في الذهن فوُجِدَ عدم العلّة فيه، فالوجود الذهني في الأوّل شرط للاتصاف بالتقدّم، و في الثاني هو المتّصف بالتقدّم؛ إذ لا يصحّ أن يقال: عدم المعلول فعدم العلّة، و على هذا فمعنى قول المصنف: «فإن جاز في الذهن» أنّه يجوز كون عدم المعلول علّة لعدم العلّة بحسب اتصافهما بالوجود الذهني، أعني: أن يكون اتصاف الأوّل بالوجود الذهني علّة لاتصاف الثاني به كما سبق. و يمكن أن يقال: إنّ تقدّم عدم العلّة على عدم المعلول باعتبار وجوده في نفس الأمر من غير ملاحظة أنّ وجوده فيه لا يكون إلا في الذهن؛ إذ لو كان موجوداً في الخارج فرضاً لكان متقدّماً بحسب ذلك الوجود، و تقدّم المعلول على العلّة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط، فظهر الفرق. و يمكن توجيه كلام الشارح بذلك، بأن يقال: ما يكون عليته باعتبار وجوده (ض، ز: الوجود) في نفس الأمر مع قطع النظر عن خصوص

الوجودَين فيه مدخلٌ، و عدم العلّة بالنسبة إلى عدم المعلول من هذا القبيل[١]. و لا يقدح في ذلك أنّ عدم العلّة لا يتحقّق إلّا في الذهن؛ فإنّه و إن لم يتحقّق إلّا في الذهن، لكنّ العقل يجرّد النظر عن تحقّقه في الذهن و يحكم بأنّه: عَدَمَ العلّة فعَدَمَ المعلول، بخلاف عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة؛ فإنّ حكم العقل فيه أنّه: وُجِد عدمُ المعلول في الذهن فوُجِدَ عدمُ العلّة فيه. و العلّية[٢] إنّما هي

الوجود الذهني إنّما يكون منشأ العلّة (ض: العلّيّة) فيه نفس ذات العلّة، فيكون قول الشارح: و المراد بالعلّة في نفس الأمر إلى آخره من قبيل التفسير باللازم للتعيين (ض: للتعين)، و لا يكون غرضه تفسير نفس الأمر بهذا المعنى. و فيه نظر؛ لأنّ المقدمة المذكورة ممنوعة و بعد ذلك في كلامه كدر؛ لأنّه جعل علّة (ض: علّيّة) عدم المعلول بالنسبة إلى عدم العلّة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول، و ذلك يقتضي أن يكون الموصوف بالعلّيّة نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني، لا أن يكون الموصوف بها وجوده الذهني؛ فإنّ لوازم الوجود الذهني ما يتصف بها الماهية (ض، ز: + نفسها) بشرط وجودها في الذهن كالكلّيّه و الجزئية مثلاً، لا ما هو وصف للوجود الذهني (ض، ز: + و ليس الأمر في المعلول كذلك عنده؛ إذ ليس نفسه علّة لنفس عدم العلّة أصلاً) في نفس الأمر (ض، ز: - في نفس الأمر) كما صرّح به في آخر الفصل (ض، ز: البحث)، و حينئذٍ فيضيع تفصيل اللوازم في هذا المقام، فالوجه إذن ما ذكرناه، فليتأمّل (الدواني).

١. قوله: و المراد بالعلة في نفس الأمر إلى قوله: و عدم العلّة بالنسبة إلى عدم المعلول من هذا القبيل. أقول: لا يخفى أنّ لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهيّة في الوجود مطلقاً، بمعنى أن يمتنع وجوده بدون الاتصاف باللازم، و لا يلزم أن يكون تعقّل الملزوم مستلزماً لتعقل اللازم، الا ترى أنّ الزوجيّة لازمة لماهية الأربعة و لا يلزم من تعقّل الأربعة تعقّلها، و كذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة إلى المثلث، فاندفع ما توهّمه بعض الفضلاء، من أنّ علّيّة عدم العلّة ليس من لوازم الماهية؛ لأنّه قد يتصور عدم العلة و قد يصدق بعدمها و لا يلزم في الصورتين العلم بعدم المعلول إلا إذا كان الثاني مقروناً بالتصديق بالعلّيّة، و منشاء عدم إتقان معنى لازم الماهيّة؛ فإنّه كما أشير إليه ما لا ينفكّ الماهية في وجودَيها عن الاتصاف به، سواء كان اللازم موجوداً بذلك الوجود أو لا، كما أنّ معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفكّ الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به، سواء كان موجوداً في الخارج أو لا كالتناهي و الانقطاع؛ فإنّهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم وجودهما فيه، فاستقم كما أُمرت (الدواني).

٢. ب، ث: «فالعلّيّة».

لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة إلى وجود عدم العلّة فيه، لا لنفس عدم المعلول بالنسبة إلى نفس عدم العلّة.

[عدم الأخصّ أعم من عدم الأعمّ]

(و الأشياء المرتّبة[1] في العموم و الخُصوص وجوداً تتعاكس) في العموم و الخصوص **(عدما)** يعني[2] كلّ أمرين بينهما عموم و خصوص مطلقٌ بحسب التحقّق، كالحياة و النطق مثلاً، فإنّ الأعم وجوداً منهما- كالحياة- أخصّ عدماً، و الأخصّ وجوداً- كالنطق- أعمّ عدماً؛ لأنه كلّما عَدِمَ الأعمّ وجوداً عَدِمَ الأخصّ وجوداً، و قد يعدم الأخصّ وجوداً و لا يعدم[3] الأعمّ وجوداً.

أقول:[4] مَن حَمَل العموم و الخصوص على العموم و الخصوص في الصدق لا في الوجود، يحتاج إلى التكلّف[5] في تصحيح قوله: وجوداً و عدماً، و تصير المسألة من المسائل المشهورة في علم المنطق، و هي أنّ نقيض الأعمّ أخصّ من نقيض الأخصّ.

ثمّ اعترض بعضهم على ما ذكروا[6] بأنّ هذه القاعدة منقوضة بالأمور العامة، كالممكن العامّ و الشيء و الموجود؛ فإنّها أعمّ من الإنسان و نظائره، و أعمّ من نقائضها أيضاً، فلا يتعاكس فيها

---

١. خ، س: «المترتّبة».

٢. خ: + «أنّ».

٣. خ: «لم يعدم».

٤. خ: «أقول: و الشارحون».

٥. ث، خ: «تكلّف». قوله: يحتاج إلى التكلّف. أقول: إطلاق الوجود و العدم على الثبوت و السلب غير عزيز، ثمّ حمله على مسألة مشهورة في علم المنطق أولى من حمله على غيرها ممّا لا جدوى فيه يعتدّ بها و لا يتعارف البحث عنه، على أنّ المصنّف ذكر كثيراً من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب، كالمواد الثلاث و مباحث الجنس و الفصل و غيرهما (الدواني).

٦. ب: «ذكر».

العموم في العدم، و هو سؤال مشهور للكاتبي[1]، أورده نقضاً على تلك[2] المسألة، مذكور مع جوابه في كتب المنطق[3].

(و قسمة كلّ منهما إلى الحاجة[4] و الغنى منفصلة[5] حقيقية)[6]، دائرة بين النفي و الإثبات، لا يتصوّر فيها اجتماع القسمين و لا ارتفاعهما؛ فإنّ وجود الشيء إمّا أن يكون بغير ذلك الشيء أو لا، و الأوّل هو المحتاج، و الثاني هو الغنيّ، و كذا الكلام في العدم.

[المواد الثلاث]

(و إذا حُمِلَ الوجودُ أو جُعِلَ رابطة). الوجود على قسمين: وجود الشيء في نفسه، و وجود الشيء لغيره، و الأوّل يكون محمولاً على ذلك الشيء، و يسمّى ذلك التصديق بسيطاً، و يسأل عنه بـ: هل البسيطة، و الثاني يكون رابطة بين الشيء و غيره[7]، و هذا الشيء يكون محمولاً، و ذلك الغير موضوعاً، و يسمّى ذلك التصديق[8] مركباً، و يسأل عنه بـ: هل المركبة.

---

١. هو: أبوالحسن نجم الدّين علي بن عمر الكاتبي القزويني الشّافعي المعروف بدبيران المنطقي، كان من تلاميذ المحقق الطوسي و من شركائه في رصد مراغة. له تصانيف، منها: الرسالة الشمسية في المنطق، المفصّل في شرح المحصّل لفخر الدين الرازي في الكلام، جامع الدقائق في كشف الحقائق (في المنطق)، و من أشهر تصانيفه كتاب حكمة العين في الإلهيات و الطبيعيات. توفي عام ٦٧٥ هـ. راجع عنه: فوات الوفيات ٢: ١٦٦؛ هدية العارفين ١: ٧١٣؛ معجم المطبوعات: ١٥٣٧.

٢. أ: «لتلك».

٣. انظر: شرح مطالع الانوار فى المنطق: ١٦٣؛ القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية: ٣١٨؛ رسائل الشجرة الالهية فى علوم الحقايق الربانية: ٧٣؛ شرح حكمة الاشراق (قطب الدين الشيرازى): ١٥٤.

٤. أ، ت، خ، ج، س: «الى الاحتياج».

٥. س: - «منفصلة».

و على التقديرين (**تثبت**[1] **موادّ ثلاث**) أي: يكون بين الموضوع و المحمول[2] نسبة ثبوتية، لا تخلو تلك النسبة في نفس الأمر من كيفياتٍ تسمّى تلك الكيفيات: موادّ؛ إن اعتبرت (**في أنفسها**، **و**) تسمّى: (**جهات**)؛ إن اعتبرت (**في التعقّل**، **دالّة على وثاقة الرابطة و ضعفها**[3]، **هي: الوجوب و الامتناع و الإمكان**)؛ لأنّ كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إن كانت هي استحالة الانفكاك، فالمادّة هي الوجوب، ككيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان، و إن كانت هي استحالة الثبوت، فالمادّة هي الامتناع، ككيفية نسبة الحَجَر إلى الإنسان، أو لا هذا و لا ذاك، فالمادّة[4] هي الإمكان، ككيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان.

و الوجوب و الامتناع يدلّان على وثاقة الرابطة، و الإمكان على ضعفها، لكنّ الوجوب يدلّ على وثاقة النسبة التي هي عارضة لها، و الامتناع يدلّ على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له.

(**و كذا**[5] **العدم**) يعني أنّ[6] عدم الشيء أيضاً على قسمين: عدم الشيء في نفسه، و عدم الشيء عن غيره، و الأوّل يكون محمولاً، و الثاني رابطة، و على التقديرين تكون النسبة سلبية[7]، و لا يخلو

---

١. س: «ثبتت».

٢. ث، ت، ز، ذ، ج: «بين المحمول و الموضوع».

٣. س، ش: «وثاقة الربط و ضعفه».

٤. أ، ث، ت، ج: + «حينئذٍ».

٥. س: «كذلك».

٦. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: - «أنّ».

٧. قوله: و على التقديرين إنّما يكون النسبة سلبية. أقول: قال في الحاشية: أمّا على التقدير الثاني فظاهر، و أمّا على التقدير الأوّل فلما ذكره بعض المحقّقين من أنّه إذا حكم على أمر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة، و لا بدّ من اعتبارها سالبة؛ لأنّ اعتبار الإيجاب يقتضي ثبوت الموضوع و صدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته، فيلزم من اعتبار الإيجاب في هذه القضيّة اجتماع المتنافيين؛ ثبوت الموضوع و لاثبوته. أقول: من البيّن أنّه إذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول العدم؛ إذ ليس معناها سلب العدم، على أنّ لزوم اجتماع المتنافين في العدم الخارجي ممنوع و كذا في العدم الذهني، بل في عدم المطلق أيضاً إذا (ض: إن) قيّد بقيد صالح أو كانت القضيّة ممكنة. ثمّ على تقدير التنزّل إنّما يلزم

عن الموادّ الثلاث.

أقول: اعلم أنّ[1] المحمول إذا نسب إلى الموضوع فلا بدّ من رابطة بينهما، و تلك الرابطة إمّا الوجود، و حينئذ تكون القضية موجبة، و النسبة ثبوتية؛ سواء كان المحمول هو العدم[2] أو مفهوماً سواه، و إمّا العدم، فحينئذ[3] تكون القضية سالبة و النسبة سلبية؛ سواء كان المحمول هو العدم أو مفهوماً سواه[4]، و على التقديرين يثبت في تلك النسبة موادّ ثلاث بالبيان المذكور آنفاً بعينه.

فالأولى أن يطرح من البين[5] ذكرُ كون الوجود محمولاً، و كذا ذكر كون العدم محمولاً؛ إذ لا

اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبةً، غاية الأمر أنّها حينئذٍ يكون كاذبة، و كذبها لا يخلّ بالمقصود هاهنا، و هو ثبوت إحدى المواد بحسب نفس الأمر، غاية ما في الباب أن يكون المادّة حينئذٍ هي الامتناع. و في حاشية أخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام: و أمّا على التقدير الأوّل فلما سيأتي من أنّ العدم إذا جعل محمولاً لا حاجة إلى ما يربطه بالموضوع، بخلاف ما إذا جعل المحمول مفهوماً آخر سواه، و إذا كان العدم محمولاً من غير رابط (ض: رابطة أخرى) يكون المعنى سلب الموضوع عن نفسه، فتكون النسبة سلبيّة. أقول: فيه ما سيأتي من أنّ وجود الرابطة ضروريّ في كلّ قضيّة، على أنّ الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب الشيء عن نفسه و انتفائه في نفسه، كيف و يصحّ تعليل الأوّل بالثاني، بأن يقال: هو مسلوب عن نفسه لأنّه معدوم في نفسه، على أنّ ذلك في الحقيقة قول بأنّ المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع، و العدم رابطة، فيصير المآل إلى أنّ العدم ليس محمولاً البتة، فلا البتة يتمّ التقرير (ض: التقريب)، و هو بيان كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولاً، مع أنّه خلاف البديهة؛ فإنّا نعلم بديهة أنّ إذا قيس إلى مفهوم آخر فللعقل أن يحكم بينهما بسلب أو إيجاب، و العدم من المفهومات، فإذا قيس إلى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه أو إيجابه له، فتأمّل (الدواني).

١. أ، ث، ت، ج: - «اعلم أنّ». خ: - «اعلم».

٢. ت، ج: «هو الوجود».

٣. ث، ت: «و حينئذ».

٤. خ: - «هو العدم أو مفهوماً سواه».

٥. قوله: فالاولى أن يطرح من البين. أقول: كأنّ المصنّف إنّما ذكره دفعاً لتوهم من يتوهّم أنّ المعاني المذكورة هاهنا غير الكيفيّات المذكورة في المنطق، فصرّح بأنّها هي بعينها معتبرة في محمول معيّن هو الوجود (الدواني).

فائدة في ذكرهما؛ إذ مدار الأمر على أنّ الرابطة إمّا الوجود، حتّى تكون القضية موجبة، و إمّا العدم، حتّى تكون سالبة، و لا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول أنّها نفس الوجود أو العدم أو مفهوم غيرهما، اللّهم إلّا أن يقال[1]: إذا كان المحمول أحد هذين المفهومين- أعني: الوجود أو العدم- لا حاجة إلى ما يربطهما بالموضوع.

و المصنّف خالف اصطلاح القوم من وجهين[2]:

الأوّل[3]: أنّ الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة- سواء كان مطابقاً للواقع؛ و حينئذ يوافق الجهةُ المادّةَ، أو غير مطابق؛ و حينئذ يتخالفان- و على ما ذكر[4] يلزم أن لا تخالف الجهة

---

۱. قوله: اللهم إلّا أن يقال. أقول: لا يشكّ مَن له وجدان صحيح في أنّ أيّ مفهوم نسب إلى غيره بالإيجاب أو السلب فلا بدّ بينهما من رابطة؛ إذ لا بدّ بعد تصوّرهما من تصوّر النسبة الحكميّة و إذعان وقوعها أو لا وقوعها، أو من إدراك النسبة أو انتفائها على وجه الإذعان على اختلاف رأي القدماء و المحدثين (ر، ذ، نسخة بدل أ: + و هي في نفسها صالحة لأن يوضع أو يرفع، فلا بدّ من أخذها حتى يتم القضيّة)، و التفرقة بين مفهوم و مفهوم في هذا الحكم تشهد الفطرة السليمة بفساده، و لهذا صرّح الشيخ و غيره من القدماء بأنّ كلّ قضيّة مركبّة من أجزاء ثلاثة: الطرفين و النسبة الإيجابية أو السلبية، و المتأخرون بأنّ كلّ قضيّة مركبّة من أربعة أجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم، و قالوا (ض: قل لي) إذا تصورت زيداً مثلاً و مفهوم الموجود يكفي هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما، و تأيد هذا بقول العجم «زيد هست» و «زيد نيست» بدون ذكر الرابطة لا ينجع (ز: لا ينتفع) أصلاً، كيف و عدم الذكر (نسخة بدل أ: + على تقدير التسليم) لا يدلّ على انتفائه، على أنّهم يقولون: «زيد موجود است» و «زيد موجود نيست»، و في اللغة العربية و غيرها من اللغات التي شعرنا بها لا يُفرق بين الوجود و غيره. هذا كلّه مع أنّ الحقائق لا تقتنص من الإطلاقات العرفية، و من أثبت أمثال هذا في بطون الأوراق فقد رضي بأن يكون أضحوكة للناظرين و أحدوثة للغابرين (الدواني).

۲. ث، ت، ج: «من جهتين».

۳. ث، ت، خ: «الأولى».

٤. أ: + «القوم». ث، ز، خ: «ذكره».

المادّة[1]؛ لاتّحادهما بحسب الذات، و اختلافهما بحسب اعتبارها في أنفسها و اعتبارها متعقلةً.

و الثاني[2]: أنّ المادّة على رأي متأخّري المنطقيين عبارة عن كلّ كيفية كانت لنسبة المحمول إلى الموضوع؛ إيجاباً كان[3] أو سلباً، و على رأي قدمائهم[4] ليست كيفية كلّ نسبةٍ، بل كيفية النسبة

---

١. قوله: و على ما ذكره يلزم أن لا يخالف الجهة المادّة. أقول: لقائل أن يقول: لا يلزم من عبارة المصنّف عدم اختلافهما؛ لأنّ الشيء قد يتعقل بصورة (ض: تصوّره) مطابقة له و قد يتعقّل بصورة (ض: تصوّره) غير مطابقة له، نظير ذلك ما يقولون: إنّ النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع تسمّى نسبة خارجيّة و باعتبار التعقل (ض: العقل) تسمّى نسبة ذهنيّة، ثمّ قد تطابق النسبة الذهنيّة الخارجيّة و قد لا تطابق (الدواني).

٢. أ، ث، ت، خ، ج: «و الثانية».

٣. ث: «كانت».

٤. قوله: و على رأي قدمائهم. أقول: قال الشيخ في الشفاء: «و اعلم أنّ حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا و تصريحنا به بالفعل أنّه كيف هو، و لا التي تكون في كلّ نسبة إلى الموضوع (ر، ذ: نسبة المحمول إلى الموضوع)، بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الإيجابية من دوام صدق أو كذب أو لا دوامهما تسمّى مادّة، فإمّا أن يكون الحال هو أنّ المحمول يدوم و يجب صدق إيجابه، فتسمّى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الإنسان، أو يدوم و يجب كذب إيجابه و تسمّى مادة الامتناع كحال الحجر عند الإنسان، أو لا يدوم و لا يجب أحدهما و تسمّى مادة الإمكان كحال الكتابة عند الإنسان (ض، ر، ز، ذ: - كحال الكتابة عند الإنسان) و هذه الحال لا تختلف بالإيجاب و السلب؛ فإنّ القضيّة السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها؛ فإنّ محمولها يكون مستحقاً عند الإيجاب أحد الأمور المذكورة، و إن لم يكن أوجبت، انتهى كلامه. و يمكن أن يقال: معنى كلام المصنّف أنّه تثبت المواد الثلاث في كلّ قضيّة سواء كانت موجبة أو سالبة، و ذلك لا ينافي كون المواد مطلقاً كيفيّة النسبة الإيجابية كما ذكره الشيخ، و لا كونها في الموجبة كيفيّة النسبة الإيجابيّة و في السالبة كيفيّة النسبة السلبيّة كما هو رأي المتأخرين، بل يصحّ على التقديرين؛ فإنّ قوله: «و كذا العدم» يشعر بثبوت المواد الثلاث على هذا التقدير، و هو أعمّ من أن تكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الأوّل أو غيرها. لا يقال: المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولاً غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولاً بالضرورة، فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة. لأنّا نقول: ليس مدلول عبارة (ض: معنى كلام) المصنّف إلا ثبوت المواد الثلاث على التقديرات الأربع، و أمّا تغايرها و اتحادها

الإيجابية[١]، و لا كلّ كيفية نسبةٍ إيجابية في نفس الأمر، بل كيفية النسبة الإيجابية في نفس الأمر[٢] بالوجوب و الإمكان و الامتناع.

و ما ذكره المصنّف مخالف لرأي القدماء؛ حيث أثبت المادة في النسبة السلبية، و لرأي المتأخرين أيضاً؛ حيث خصّها بالكيفيات الثلاث[٣].

و اعلم: أنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع التي يبحث عنها[٤] في هذا الفنّ بعينها هي التي جهات القضايا، لكن في قضايا مخصوصة، محمولاتها وجود الشيء في نفسه؛ فإنّه إذا أطلق الواجب و الممتنع و الممكن[٥] في هذا الفنّ أريد بها الواجب الوجود و الممتنع الوجود و الممكن الوجود، و سيرد في كلام المصنّف ما يدلّ على أنّ الوجوب أعمّ من وجوب الوجود و وجوب العدم، و كذلك[٦] الامتناع.

و زعم صاحب المواقف[٧] أنّها غيرها، و إلّا لكانت لوازم الماهيات[٨] واجبة لذواتها. و الجواب:

فمسكوت عنه و إنّما يعلم من خارج، و كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولاً لا يدلّ على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة أيضاً غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة (ر، ذ، نسخة بدل أ: محمولاً) (الدواني).

١. ت، ج: + «في نفس الأمر».

٢. ت، ج: - «و لا كلّ كيفيّة نسبةٍ إيجابيّة في نفس الأمر؛ بل كيفيّة النسبة الإيجابيّة في نفس الأمر».

٣. قوله: حيث خصها بالكيفيات الثلاث. أقول: يمكن أن يدفع مخالفة رأي المتأخرين بأن يقال: أنّه لم يخصّها في الثلاث، بل خصّها بالذكر لأنّها المبحوث عنها هاهنا. فإن قلت: قوله: «هي الوجوب و الإمكان و الامتناع» ظاهرٌ في الدلالة على الحصر. قلت: إنّما يدلّ على حصر الكيفيات الثلاثة المذكورة، و هي الثابتة في كلّ قضية، لا على حصر الكيفيات مطلقاً (الدواني).

٤. خ: «منها».

٥. ت: «الواجب أو الممكن أو الممتنع».

٦. أ، ث: «كذا».

٧. انظر: شرح المواقف ٣: ١٢٢.

٨. أ: «الماهيّة».

أنّه إن أراد كون اللوازم واجبة الوجود[١] في أنفسها، فالملازمة ممنوعة، و إن أراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات، فبطلان التالي ممنوع؛ فإنّ معناه أنّها واجبة الثبوت للماهية نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمرٍ آخر[٢]، و هذا ليس بمحالٍ؛ فإنّ الزوجية واجبة[٣] الثبوت للأربعة، إنّما المحال أن تكون الزوجية[٤] واجبة الوجود في نفسها[٥]، لا أن تكون واجبة الثبوت لغيرها.

(و البحث في تعريفها كالوجود) أي: البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود، يعني: كما أنّ الوجود بديهيّ، و التعريفات التي ذكروها له[٦] بحسب اللفظ؛ إذ فيه دورٌ ظاهر، كذلك هذه الثلاثة غَنيّةٌ عن التعريف؛ إذ كلّ أحدٍ يعرف معاني هذه الألفاظ من غير افتقار إلى فكر، و التعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ، لا بحسب الحقيقة؛ إذ كلٌّ منها يشتمل على دور ظاهر؛ إذ عرّفوا الوجوب- أي: وجوب المحمول الذي هو الوجود أو غيره للموضوع- بامتناع انفكاكه عنه، أو بعدم إمكان انفكاكه عنه، و عرّفوا كلاًّ من امتناع الانفكاك و عدم إمكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك، فيكون دوراً، و كذا كلاًّ[٧] من الإمكان و الامتناع.

---

١. قوله: و الجواب أنّه إن أراد كون اللوازم واجبة الوجود. أقول: لعلّ عرضه أنّ المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاتها، و ذلك يدلّ على أنّ معناه في اصطلاحهم ما يختصّ بالوجود في نفسه؛ فإنّهم إذا أطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا به إلّا هذا المعنى، و إذا أرادوا غيره قيّدوه، و ذلك آية كونه حقيقة عرفيّة، و لا يضرّ في ذلك صحة الإطلاق على المعنى الأعمّ إذا لم يكن متعارفاً فيما بينهم إلّا عند القرينة. نعم يرد عليه أنّ اللفظ قد يشتهر في بعض أفراده بحيث يتبادر منه عند الإطلاق من غير أن يصير مجازاً في غيره، كما قيل في الوجود حيث اشتهر في الخارجي مع أنّهم يقسّمونه إلى الذهني و الخارجي، و فيه تأمل، و الأمر في مثل ذلك بيّن (الدواني).

٢. ث، ج: - «نظراً إلى ذاتها من غير احتياج إلى أمر آخر».

٣. ث: «لازمة».

٤. ث: «كون الزوجية».

٥. خ، ذ، ر، ز: «أنفسها».

٦. أ، ث: - «له».

٧. أ، ت، خ، ج: «كلّ».

[القسمة إلى الثلاث]

و **(قد تؤخذ)** تلك الثلاثة **(ذاتية)** أي[1]: بحسب الذات، **(فتكون القسمة)** أي: قسمة كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع[2] إلى هذه الثلاثة، قسمة **(حقيقية)** لا يمكن الاجتماع بين الأقسام؛ لا في الصدق و لا في الكذب، بل يكون الصادق أبداً واحداً منها؛ و ذلك لأنّ نسبة كلّ محمول- سواء كان وجوداً أو غيره- إلى موضوعه- سواء كانت النسبة ايجابية أو سلبية- لا يخلو ذات الموضوع إمّا أن يقتضي تلك النسبة أو لا، و على الثاني إمّا أن يقتضي نقيض تلك النسبة أو لا، و الأوّل هو الوجوب، و الثاني هو الامتناع، و الثالث هو الامكان.

و تخيلُ قسم رابع- و هو ما يكون ذات الموضوع مقتضياً لعين تلك[3] النسبة و نقيضها أيضاً، حتّى تكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع؛ إمّا أن لا يقتضي شيئاً من النسبة و نقيضها، أو يقتضيهما معاً، أو يقتضي النسبة دون نقيضها أو بالعكس- مضمحلٌ بأدنى التفات من بديهة العقل؛ لأنّ اقتضاء أحد النقيضين يتضمّن المنع عن[4] الآخر، و المنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه، فلو كان مقتضياً لهما لم يكن مقتضياً لهما، هذا خلفٌ.

و لا يخرجه ذلك عن كونه حصراً عقلياً يجزم العقل فيه بالانحصار، نظراً إلى مجرّد مفهوم القسمة، و إن جعل ممّا يحتاج إلى أمر خارج عن مفهومها من تنبيهٍ أو استدلالٍ كان مع ذلك

---

١. ث: - «أي».

٢. قوله: أي: قسمة كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع. أقول: ظاهر أنّ قسمة الكيفية إلى الثلاث ليست حاصرة، و القسمة الحاصرة إنّما تجري في النسبة بأن يقال: كلّ نسبة فإمّا واجبة أو (ض: و إمّا) ممكنة أو ممتنعة، أو في المحمول باعتبار نسبته إلى الموضوع، أو في الموضوع باعتبار نسبة المحمول إليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة، فالظاهر أن يقال: أي: قسمة المفهوم باعتبار هذه الأمور، كما ذكره الشارح الإصفهاني (الدواني).

٣. ث، ت، خ، ج: - «تلك».

٤. خ: «من».

حصراً مقطوعاً به بلا ريبةٍ، و كونه بديهياً صرفاً لا يُهمُّنا.

فإن قيل: فعلى هذا، الواجب ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده، و يلزم على مذهب الحكماء أن لا يكون ذات[1] الباري تعالى واجباً؛ لأنّ وجود الواجب عندهم عين ذاته، و الشيء لا يقتضي نفسه، و إلّا لزم تقدّمه على نفسه[2].

قلنا: الوجوب له معنيان، أحدهما ما ذكر، و هو صفة للذّات[3] بالقياس إلى الوجود، و الثاني صفة للوجود، و هو أن لا يكون من غيره و يكون مستغنياً عمّا سواه، و على مذهبهم يكون ذات الباري تعالى واجباً بالمعنى الثاني.

فإن قيل: قسمة الذات إلى الأقسام الثلاثة- الواجب و الممكن و الممتنع- قسمة حقيقية لا مخرج منها[4]؛ لأنّ الذات إمّا أن تقتضي الوجود أو العدم أو لا هذا و لا ذاك، و ذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الأوّل على ما ذكرت، لوجب[5] أن يكون من القسمين الأخيرين؛ لامتناع الخلوّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

قلنا: هذا قسمة للذّات بالقياس إلى الوجود و العدم، و لا يتصوّر إلّا في ما له ذات مغاير لوجوده[6]، و ذات الباري تعالى عين وجوده، فهو خارج عن المَقسم.

فإن قيل: الحكماء قد قسّموا الوجود[7] إلى ما يقتضي ذاتُه وجودَه، و هو الواجب، و إلى ما لا يقتضي ذاتُه وجودَه، و هو الممكن، فإذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الأوّل فأيُّ شيء

---

١. ج: - «ذات».

٢. ج: - «و إلّا لزم تقدّمه على نفسه».

٣. ث: «صفة الذات».

٤. ث: «لا يخرج منها شيء».

٥. ج: «يوجب».

٦. قوله: و لا يتصور إلّا فيما له ذات مغايرة للوجود. أقول: كيف يوافق ذلك ما أورده الشارح على قول المصنف: و الوجود لا يرد عليه القسمة؛ فإنّ أكثره يرد هاهنا، فراجعه (الدواني).

٧. ذ، ز: «الموجود».

يكون من هذا القسم؟

قلنا: هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقليّ[1]، و قد صرّح الشيخ بذلك في إلهيات

---

١. قوله: قلنا هذا التقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي. أقول: إذا كان الواجب خارجاً عن المقسم -كما صرّح به- يكون التقسيم بالحقيقة للممكن، فلا يرجع إلى طائل؛ إذ لا يخفى على المنصف أنّ الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليفرع عليه اثباته، و كلام الشيخ لا يدلّ على ما حمله عليه، بل غرضه أنّ هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود الأقسام في الواقع إلى أن تبيّن في بالبرهان وجود الواجب، كيف و قد فرّع عليه خواص الواجب بأسرها، و على ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم ممتنعاً فكيف يوصف بخواص الواجب؟ و العجب أنّه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود بزعمه على ما صرّح به أوّلاً، فلا مانع من حلمه على ما هو الظاهر؛ إذ لاشكّ أنّه يصحّ أن يقال: السواد إذا اعتبر بذاته يجب أن يكون سواداً، فكيف يجعل هذه العبارة مؤيداً لتوجيهه؟ و تحقيق مذهب الحكماء أنّ معنى الموجود عندهم أعمّ من أن يكون شيئاً متّصفاً بالوجود أو عين الوجود القائم بذاته، سواء كان إطلاقه على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة أو مجازاً، و لا يلزم كون الوجود مغايراً له كما هو المتبادر إلى الوهم من اللفظ. قال بهمنيار في التحصيل: إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به أنّ الوجود معنى خارج عنه؛ فإنّ كون الوجود خارجاً عن الماهية عرفناه ببيان و برهان، و ذلك حيث يكون ماهيّة و وجود كالإنسان الموجود، و لكنّا نعني به أنّ كذا في الأعيان أو في الأذهان، و هذا على قسمين، فمنه ما يكون في الأعيان أو في النفس موجوداً مغايراً له (ض: بوجود يقارنه)، و منه ما لا يكون كذلك. و قال فيه: ليس يجب أن يكون الكون في الأعيان هو كون الشيء، لكن الحسّ و البرهان أوجبا أن يكون بعض الكون في الأعيان مقترناً بشيء و بعضه لا يقترن بشيء، و ذلك لأنّ الكون في الأعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقاً بشيء كان ذلك الشيء سبباً لذلك الكون، و قد فرضنا (ض: فرض) أنّه لا سبب له. و قال فيه أيضاً: نسبة الجميع إليه كنسبة ضوء الشمس إلى ما سواه الذي بسببه يضيء كلّ شيء، و هو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته، لكنه يغاير الأوّل بأنّ الضوء يحتاج إلى الموضوع و الوجود الأوّل ليس له موضوع. قال الشيخ في التعليقات: ماهيّة الحقّ الأوّل هو الواجبة. قال بعض المحققين في شرحه: الأوّل وجود محض غير عارض لماهية أصلاً. و إنّما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ و غيره (ض: - و غيره)، و فضل القول فيه بما نقله يُفضي إلى التطويل. و قال في الشفاء: كلّ ما له ماهيّة غير الإنّيّة فهو معلول، و سائر الأشياء غير الواجب فلها ماهيات تلك هي التي بأنفسها ممكنة الوجود، و إنّما يعرض لها وجود من خارج، و

الأوّل لا ماهيّة له و ذوات الماهيّات يفيض منه عليها الوجود، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الأوصاف عنه، ثمّ سائر الأشياء التي لها ماهيات فإنّها ممكنة يوجد به، و ليس معنى قولي إنّه مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الزوايد عنه أنّ الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجوداً هذه صفته؛ فإنّ ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب، بل الوجود لابشرط الإيجاب، أعني في الأوّل أنّه وجود (ض: الموجود) مع شرط لا زيادة تركب، و هذا الآخر هو الوجود لابشرط الزيادة، و لهذا كان الكلّي يحمل على كلّ شيء و هذا لا يحمل على ما هناك زيادة، و كلّ شيء غيره فهو زيادة. و قال المحقق في شرح الاشارات: كلّ ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته، بأن يكون جزء ماهيّته أو تمام ماهيّته، فالوجود غير مقوّم له في ماهيّته، بل هو عارض له، و لا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا: الوجود لا يكون بسبب الماهية، فإذن وجوده من غيره، و المقصود أنّ الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلّا في العقل، بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأوّل لجميع الوجودات، و إذ ليس له جزء آخر فهو نفس ذاته، و هو المراد من قولهم: ماهيّته هي إنّيّته. أقول: تلخيص ما ذكرناه و ما تركناه من تصريحاتهم و تلويحاتهم أنّ حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات العربية (ض: القريبة)، فهو إذن موجود بذاته متشخّص بذاته عالم بذاته قادر بذاته، أعني بذلك أنّ مصداق الحمل في جميع صفاته هويّته البسيطة التي لا تكثّر فيها أصلاً بوجه من الوجوه، و معنى كون غيره موجوداً أنّه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أنّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود، فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته، بخلاف الأوّل؛ فإنّه بذاته كذلك، و ذوق المتألهين منهم أن ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود، بل ذلك الوجود للواجب له علاقة معها مصححة لإطلاق المشتق عليها، كما في زيد متموّل و ماء مشمس، و كان في لفظة الموجود مناسبة لهذا المعنى. فإن قلت: إذا كان الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الموجود موجوداً بذاته؛ لاستحالة قيام الشيء بذاته حقيقة، و إلّا لكان تابعاً و متبوعاً لنفسه، هذا خلف، بل يكون موجوداً بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له، فلا يكون بينه و بين الممكنات فرق، و إن كان معناه ما هو أعمّ من ذلك و نفس الوجود كان الوجودات العارضة أيضاً موجودة؛ إذ لا فرق بين الموجودات كلّها في كونها وجوداً. قلت: معنى الموجود ما قام به الوجود أعمّ من أن يكون قياماً حقيقيّاً على نحو قيام الوصف بموصوفه أو على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره، و كون إطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً لا يستلزم كون إطلاق الموجود عليه مجازاً كما لا يخفى. ثمّ لو فرض كونه مجازاً في عرف اللغة فهم

لا يتحاشون عن ذلك، بل قال الشيخان أبونصر و أبوعلى في تعاليقهما: إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنّه بحتّ وجوده، لا أنّه شيء موضوع فيه الوجود إمّا باقتضائه أو باقتضاء غيره، و الفرق بين الوجود القائم بذاته و القائم بغيره أنّ الأوّل ليس ثابتاً لغيره بخلاف الثاني؛ فإنّه ثابت لغيره فيكون وصفاً له، يظهر ذلك بأن نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة و حارّاً؛ إذ لا معنى بالحال إلّا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار، بخلاف الحرارة القائمة بغيرها؛ فإنّ وجودها إنّما هو لغيرها، فيكون ناعتة له، فيصير الغير به حارّاً، و كذا لو فرضنا الضوء قائماً بذاته كان ضوءاً لنفسه لا لغيره، فيكون ضوءاً و مضيئاً لا بضوء بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره (ض: لغيره)؛ فإنّه موجود بغيره (ض: لغيره)، فيكون الغير به مضيئاً. و بالجملة لا يجدي المناقشة في إطلاق اللفظ؛ فإنّه يرجع إلى بحث لغوي، و الغرض تحصيل معنى مشترك فيه، سواء كان إطلاق اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً. إذا تمهّد ذلك فنقول: هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عيناً لشيء منها حقيقة، نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ، و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلّا أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث إنّه مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته؛ فإنّه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته، فهو بذاته (ض: في ذاته) بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره، فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه، فالمقتضي هو الوجود المجرد و المقتضى هو صدق المطلق عليه، و هو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام أو الإيجاب، فيندفع إيراد الشارح. و يمكن أن يجاب أيضاً بأنّ المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجوداً لا باقتضاء الغير، على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته، و أرادوا به سلب قيامه بالغير، أو بأنّهم بنوا الأمر في التقسيم على ما يبدو في بادي النظر من أنّ الموجود إمّا أن يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية أو لا؛ فإنّ ذلك ممّا يتبادر النفس إلى قبوله. ثمّ إذا انتهت النوبة إلى الفحص البالغ ظهر بالبرهان أنّ حقيقة التقسيم أنّ الموجود إمّا عين الوجود أو لا؛ و (ض: فإنّ) ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه إيّاه، فكأنّهم تسامحوا في أوّل الأمر إلى أن تبيّن حقيقة (ض: جليّة) الحال، و أمثال ذلك كثيرة في كلام الحكماء، منها أنّهم عرّفوا الجسم بما يقبل الأبعاد الثلاثة بذاته (ض: لذاته) بناء على أنّه في بادي النظر هو الصورة، ثمّ عند إقامة البرهان على تركّبه من الهيولى و الصورة يظهر أنّ القابل المذكور جزؤه لا هو. و منها أنّهم ادّعوا في أوّل الأمر وجود الزمان في الخارج، و بيّنوه بانقسامه إلى الشهور و السنين و الأيام و الساعات، و عدّوه من أقسام الكمّ، ثمّ عند

الشفاء؛ حيث قال[١]: «إنّ الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل[٢] الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، و ظاهرٌ أنّه لا يمتنع أيضاً وجوده، و إلّا لم يدخل في الوجود، و هذا الشيء هو في حيّز الإمكان، و يكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده»، إلى هنا[٣] كلامه.

و على مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم- أعني: ما يكون ذاته مقتضياً لوجوده- موجوداً، و إن كان محتملاً عند العقل في بادئ الرأي، لكنّ التحقيق يقتضي امتناعه[٤].

و ما يقال: إنّ الوجود الذي هو عين[٥] ذات الباري هو الوجود الخاصّ، و الوجود المطلق

تحقيق الحال صرّحوا بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود فيه، و أنّ الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرتسم في الخيال، و كذا في الحركة ادّعوا في أوّل الأمر وجودها و تقدّرها بالزمان و انطباقها على المسافة و تكمّمها بكمّيّتها بالعرض، ثمّ آل التحقيق إلى أنّ الموجود هو التوسط الذي يرتسم في الخيال ذلك الأمر الممتدّ و أنّه أمر موهوم، إلى غير ذلك من النظائر. و قد عثرتُ بعد ذلك على نصّ من قبل الشيخ يشيّد أركان ما مهّدناه (ض: مهّده)؛ حيث قال في التعليقات: كلّ ما يقال له إنّه موجود؛ فإنّه إذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فإمّا أن لا يكون موجوداً أو يكون، فأطلق واجب الوجود على القسم الثاني و ممكن الوجود لذاته على القسم الأوّل، و هذه القسمة لا تقتضي أن يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود أو ليس كذلك، بل نعلم ذلك بشيء خارج عن القسمة، و يظهر عند ذلك أنّ واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن أن يتصور إلّا موجودة. هذه عبارته، و لقد أمعنّا في الإطناب حتى كاد يفضي إلى الإسهاب، لكن دعى إليه الحدب على الطلاب إزالةً (ض: إزاحةً) لغشاوة الارتياب عن أبصار الألباب، و عرضاً لمقصود الحكماء على أذهان الأصحاب، و عذري في تكثير النقول في هذا الباب أنّه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب (الدواني).

١. أنظر: الشفاء (الالهيات)، ص ٣٧.

٢. ث، ج: «في ظاهر العقل».

٣. أ، ج: «هذا».

٤. أ، ث: - «لكن التحقيق يقتضي امتناعه».

٥. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «غير».

عارضٌ له، و هو غيره، فيكون الوجود الخاصّ الذي هو عينه مقتضياً للوجود المطلق، و هو المراد من قولهم: إنّ وجوده يقتضيه ذاته.

فليس بشيءٍ[1]؛ لأنّ معنى اقتضاء الذات للوجود أن يقتضي الذات كونه موجوداً، لا أن يقتضي فرداً[2] من أفراد الوجود؛ فإنّ الواجب ما يقتضي ذاتُه كونَه موجوداً، كما أنّ الممتنع ما يقتضي ذاتُه كونَه معدوماً، و[3] الممكن ما لا يقتضي ذاتُه كونَه معدوماً و لا كونَه موجوداً، فاقتضاء الوجود الخاصّ للوجود المطلق- بأن يكون فرداً من أفراده- لا يكون وجوباً؛ إذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاتُه أن يكون وجوداً لكان الممتنع ما يقتضي ذاتُه أن يكون عدماً، فيلزم أن يدخل ما يقتضي ذاته أن يكون موجوداً لا وجوداً، و ما يقتضي ذاته أن يكون معدوماً لا عدماً- كاجتماع النقيضين و شريك الباري مثلاً- في قسم الممكن؛ إذ لا مجال لقسمٍ آخر.

لا يقال: نختار أنّ الواجب ما يقتضي ذاتُه الوجودَ، أعمّ من أن يكون موجوداً أو وجوداً، و كذا الممتنعُ ما يقتضي ذاتُه العدمَ، أعمّ من أن يكون معدوماً أو عدماً.

لأنّا نقول: قد مرّ أنّ هذه المفهومات الثلاثة- أعني: الوجوب و الإمكان و الامتناع- جهات في قضايا مخصوصة محمولاتُها الوجودُ، فالوجوب كيفيّة النسبة في قولنا[4]: هذا موجود بالضرورة، و المحمول في القضيّة لا يمكن أن يكون مفهومَ الموجود و الوجود[5] معاً، حتّى يكون الوجوب عبارةً عن اقتضاء الذات لثبوت أحدهما لا على التعين، و على هذا القياس حال الامتناع.

و أيضاً يلزم على هذا أن يكون الوجود الخاصّ للممكن واجباً لذاته، و العدم الخاصّ للممكن

---

۱. خبر لقوله: و ما يقال.

۲. ذ: «يقتضي كونه فرداً».

۳. أ، ت، ر: «أو».

٤. خ: «في مثل قولنا».

٥. ث، ج: «مفهوم الوجود و الموجود».

ممتنعاً لذاته[1].

و أجيب عن هذا: بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاصّ للممكن مستغنياً عن الغير، و ليس كذلك؛ فإنّ الوجود الخاصّ للممكن يفتقر إلى علّته، فيكون عارضه مفتقراً إليها، فيكون الوجود المطلق مفتقراً إلى أمرٍ مغاير للوجود الخاصّ، فلا يكون واجباً لذاته.

و فيه نظر؛ لأنّ الوجوب له معنيان- على ما مرّ- أحدهما: صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير، و الثاني: صفة للذّات بالقياس إلى الوجود- بمعنى اقتضاء الذات للوجود- و مقصود السائل أنّه يلزم أن يكون الوجود الخاصّ للممكن واجباً بالمعنى الثاني، و حاصل الجواب أنّه ليس واجباً بالمعنى الأوّل، فأينَ هذا من ذاك[2]؟

لا يقال: مراد من قال: إنّ الوجود الخاصّ الذي هو عين[3] ذات الباري تعالى مقتضٍ للوجود المطلق، أنّ ذات الباري تعالى وجودٌ خاصٌّ يقتضي كونَه موجوداً بالوجود المطلق، لا أنّه يقتضي

---

١. قوله: و أيضاً يلزم أن يكون الوجود الخاص الممكن واجباً لذاته و العدم الخاص الممكن ممتنعاً لذاته.
أقول: فإن قلت: لا محذور في كون العدم الخاص ممتنعاً لذاته، بل هو كذلك في الواقع. قلت: مراده بالعدم الخاص رفع الوجود المطلق (ض، ز: مطلق الوجود) عن مفهوم مخصوص، و على التقدير المذكور يلزم أن يكون ذلك العدم ممتنعاً لذاته مطلقاً، أي: ذهناً و خارجاً، فلا يصحّ انتسابه إلى شيء أصلاً؛ إذ المعدوم المطلق لا ينسب إلى شيء بديهة. هذا، و في بعض النسخ: «و العدم الخاص للممكن» و هو أولى و أظهر، و بما ذكرنا من الجواب يندفع ما يترائى من أنّ الشارح خلط امتناع وجود الشيء في نفسه بامتناع ثبوته لغيره؛ فإنّ اللازم على التقدير المذكور كونه ممتنعاً في نفسه، و لا ينافي ذلك أن يكون ممكن الثبوت للغير كما في عدم الممكن، أو واجب الثبوت له كما في عدم الممتنع (الدواني).

٢. ت: «ذلك». قوله: فأين هذا من ذاك. أقول: افتقاره في ذاته إلى غيره يستلزم افتقاره في الاقتضاء إليه أيضاً؛ ضرورة أنّ الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجباً بالمعنى الثاني؛ لأنّ المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرّح به في بعض عباراتهم، و هو المتبادر عند الإطلاق أيضاً، و هذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه، كيف و لو كان المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص إلى علّة (ض: العلّة)، فكان قوله: فيكون عارضه، حشواً محضاً (الدواني).

٣. أ، ث، ذ، ر: «غير».

كونه فرداً من أفراد الوجود المطلق.

لأنّا نقول: يلزم حينئذٍ[١] أن يكون ذات الباري موجوداً بوجودَين[٢]، و أنّه تحصيلُ الحاصل.

و لا يمكن الجواب بأنّ الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاصّ، و لا محذور فيه؛ فإنّ الجسم إذا اتّصف بفردٍ من البياض كان متّصفاً بمطلق[٣] البياض في ضمنه قطعاً.

لأنّ ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متّصفاً بالوجود المطلق اشتقاقاً، و لا كذلك اتصافه بالوجود الخاصّ، بل لا اتصاف هناك؛ إذ هو عينه.

فإن أجيب: بأنّ الوجود الخاصّ عين ذاته لا وجوده، و إنّما وجوده هو الوجود المطلق، فذاته الذي[٤] هو وجود خاصّ موجودٌ بالوجود المطلق، فلا يلزم كونه موجوداً بوجودَين، و إنما اللازم كون الوجود الخاصّ موجوداً بالوجود المطلق، و لا محذور فيه.

---

١. ج: «حينئذٍ يلزم».

٢. قوله: يلزم حينئذٍ أن يكون ذات الباري تعالى موجوداً بوجودين. أقول: لا يخفى عليك بعد ما سبق أنّ ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى أنّ حقيقته المشخصة (ر، ذ: المشخصة) بذاتها (ض، ر: + عين الوجود الخاص القائم بذاته)، بحيث لا يمكن للعقل تحليله إلى شيء و وجود، بل هو وجود بحت باعتبار و موجود بحت باعتبار آخر، بخلاف غيره من الماهيات، كما لا يمكن تحليله أيضاً إلى ماهيّة و تشخّص، فهو موجود بذاته متشخص بذاته، فليس هناك إلا هويّة بسيطة يعرضها في الاعتبارات نسب مختلفة يسمّى بأسماء مختلفة باعتبار تلك النسب، مثلاً هو باعتبار أنّه يترتب عليه الآثار موجودٌ، و باعتبار أنّه بذاته منشأ ذلك الترتّب وجود، كما أنّه باعتبار أنّه يمتنع فرض الشركة فيه متعين، و باعتبار أن ذاته منشأ ذلك الامتناع تعيّن. و اعتبر مثل ذلك في سائر صفاته، مثلاً هو باعتبار أنّه ينكشف عليه الأشياء عالم، و باعتبار أنّ ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم، و كذا في الإرادة و القدرة. و إلى مثل هذا أشار الشيخ ابونصر في تعليقاته حيث قال: «واجب الوجود علم كلّه قدرة كلّه إرادة كلّه»، يعني بذلك أنّ ذاته تعالى علم باعتبار و هي بعينها قدرة باعتبار آخر و هكذا، لا أنّ شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية (الدواني).

٣. ج: «المطلق».

٤. أ، خ: «التي».

قلنا: فحينئذٍ يكون الواجب ذا ماهية و وجودٍ[١] مغاير لماهيته. غاية الأمر أنّ تلك الماهية وجودٌ خاصّ، و حينئذٍ يفوت ما هو المقصود لهم من إثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود، و هو أن يكون ذات الباري تعالى في أعلى مراتب الموجودية.

و لنورد لبيان ذلك مقالةً لبعض المحقّقين، و هي هذه: «مراتب الموجودات[٢] في الموجودية بحسب التقسيم العقليّ ثلاث لا مزيد عليها[٣]، أدناها الموجود بالغير، أي: الذي يوجده غيره، فهذا الموجود له ذاتٌ و وجودٌ يغاير ذاتَه و موجِدٌ يغايرهما، فإذا نُظِر إلى ذاته و قُطِع النظرُ عن موجده، أمكن في نفس الأمر انفكاك الوجود عنه، و لا شبهة في أنّه يمكن أيضاً تصوّر انفكاكه عنه، فالتصوّر و المتصوّر كلاهما ممكنٌ، و هذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور.

و أوسطها الموجود بالذات بوجودٍ هو[٤] غيره، أي: الذي يقتضي ذاتُه وجودَه اقتضاءً تامّاً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه، فهذا[٥] الموجود له ذاتٌ و وجودٌ يغاير[٦] ذاتَه، فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته، لكن يمكن تصوّر هذا الانفكاك، فالمتصوّر محالٌ و التصورُ ممكنٌ، و هذه حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلّمين.

و أعلاها الموجود بالذات بوجودٍ هو عينه، أي: الذي وجوده عين ذاته، فهذا الموجود ليس له

---

١. ث: «وجوده مغائر».

٢. أ، ث، ذ، ر، ز: «الوجودات».

٣. قوله: ثلاث لا مزيد عليها. أقول: لا يقال: هاهنا احتمال آخر و هو أن يكون الوجود جزءاً منه. لأنّا نقول: المقسم هو مرتبة الموجود (ر، ذ: الوجود) و الوحدة معتبرة في هذا المقسم (ر، ذ: القسم) و مرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين؛ فإنّ مرتبة أحد جزئيه أنّه عين الوجود و مرتبة الجزء الآخر لا يخلو من القسمين الآخرين، فيخرج من المقسّم بقيد الوحدة، فتأمل (الدواني).

٤. أ، ت، ج: - «هو».

٥. ز: - «الموجود بالذات بوجودٍ هو غيره، أي: الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تامّاً يستحيل معه انفكاك الوجود عنه. فهذا».

٦. ج: «مغائر»

وجودٌ يغاير ذاته، فلا يمكن تصوّر انفكاك الوجود عنه، بل الانفكاك و تصوّره كلاهما محال[١].

و لا يخفى على ذي مسكةٍ أن لا مرتبة في الموجودية[٢] أقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي[٣] حال الواجب تعالى[٤] عند جماعة ذوي بصائر ثاقبةٍ و أنظارٍ صائبةٍ[٥].

وإن أردت مزيد توضيحٍ لما صوّرناه في المراتب الثلاث في الموجودية فاستوضِح الحالَ في ما نورده[٦] في هذا المثال[٧]، و هو أنّ مراتب المُضيء في كونه مُضيئاً ثلاثٌ أيضاً:

الأولى: المُضيء بالغير، أي: الذي استفاد ضوءه[٨] من غيره، كوجه الأرض الذي استضاء بمقابلة الشمس، فهنا[٩] مُضيءٌ، و ضوءٌ يغايره، و شيءٌ ثالثٌ أفاده الضوء.

الثانية: المُضيء بالذات بضوءٍ هو غيره، أي: الذي يقتضي ذاتُه ضوءه اقتضاءً بحيث يمتنع تخلّفه عنه، كجرم الشمس إذا فُرِض اقتضائه لضوئه[١٠]، فهذا المُضيء له ذاتٌ و ضوءٌ يغاير[١١] ذاته.

الثالثة: المُضيء بالذات بضوءٍ هو عينه، كضوء الشمس مثلاً؛ فإنّه مُضيءٌ بذاته لا بضوءٍ زائدٍ

١. خ: «كلاهما محالان».أ، ث، ر: - «محال».

٢.ث: «الوجود».

٣. ج: - «هي».

٤. قوله: و لا يخفى على ذي مسكة إلى قوله: التي هي حال الواجب. أقول: قد تقرر بما تكرّر معنى كون وجود الواجب عينه، و تبيّن أنّه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى؛ فإنّ العقل يحللها إلى ماهيّة و وجود، و لذلك يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه، و لا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى، فظهر كون هذه المرتبة أعلى مرتبة في الموجودية (الدواني).

٥. أ: «صافية».

٦. أ، ث، خ: «نورد».

٧. ج: «في المثال».

٨. ث، ج: «ضوءاً».

٩. أ، ث: «فههنا».

١٠. أ: «الظهور».

١١. ث: «يغايره».

على ذاته، فهذا أعلى و أقوى ما يتصوّر في كون الشيء مُضيئاً.

فإن قيل: كيف يوصف الضوء بأنّه مُضيء، مع أنّ معنى المُضيء- كما يتبادر[1] إليه الأوهام[2]- ما قام به الضوء؟

قلنا: ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامّة، و قد وضع له لفظ المُضيء في اللغة، و ليس كلامنا فيه[3]؛ فإنّا إذا قلنا: الضوء مُضيء بذاته، لم نُرِد به أنّه قام به ضوء آخر، فصار[4] مُضيئاً بذلك الضوء، بل أردنا به أنّ ما كان حاصلاً لكلّ واحد من المضيء بغيره و المضيء بضوءٍ هو غيره- أعني: الظهور على الأبصار بسبب الضوء- فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته، لا بأمرٍ زائدٍ على ذاته، بل الظهور في الضوء أقوى و أكمل؛ فإنّه ظاهر بذاته ظهوراً لا خفاء فيه أصلاً، و مُظهِرٌ لغيره على حسب قابليته للظهور.

و إذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلاث في الأمور المحسوسة فقِس عليها حالَها في الأمور المعنوية[5] المعقولة، و من البيّن- كما يشهد به بديهة العقل- أنّ الواجب[6] الوجود تعالى يجب أن يكون في أعلى مراتب الموجوديه.

(لا يمكن[7] انقلابها) يعني: لا يمكن انقلاب أحد هذه المفهومات الثلاث إلى الآخر؛ بمعنى أن يزول أحدها عن الذات، و يتصف الذات بالآخر مكانه، فيصير الواجب بالذات مثلاً ممكناً بالذات، و بالعكس؛ و ذلك لأنّ ما بالذات يمتنع أن يزول.

---

١. ت، ج: «تبادر».

٢. ث: «الأفهام».

٣. ج: «فيها».

٤. ث، ت، خ: «و صار».

٥. ت: - «المعنوية».

٦. ج: «واجب الوجود».

٧. خ: «و لا يمكن».

(و قد يؤخذ الأوّلان)- أي: الوجوب و الامتناع- **(باعتبار الغير، و)** حينئذٍ تكون **(القسمة**[1] **مانعة الجمع بينهما)**؛ لاستلزام اجتماعهما في ذاتٍ واحدة اجتماعَ الوجود و العدم فيه[2]، دون الخلوّ؛ لانتفائهما عن كلٍّ[3] من الواجب بالذات و الممتنع بالذات، **(يمكن انقلابهما**[4]**)**؛ إذ الواجب بالغير قد يُعدَم علّته فيصير ممتنعاً بالغير، و كذا الممتنع بالغير قد يوجد علّته فيصير واجباً بالغير.

(و مانعة الخلوّ بين الثلاثة) أي: الإمكان الذاتي و الوجوب و الامتناع كليهما بالغير **(في الممكنات)**؛ إذ الإمكان لازم للممكن مع امتناع خلوّه عن أحد الباقين؛ لأنّه لا يخلو الحال عن وجود علّته أو عدمها، و ليست[5] مانعةَ الجمع؛ إذ يجوز الجمع بين الإمكان الذاتي و أحد الباقين.

أقول[6]: أنت خبير بأنّ[7] هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشّيء[8] إلى نفسه و إلى قسمَيه[9].

(و يشترك الوجوب و الامتناع في اسم الضرورة، و إن اختلفا في السلب[10] **و الإيجاب)**؛ فإنّ الوجوب عبارة عن ضرورة إيجاب المحمول للموضوع، و الامتناع عن ضرورة

---

١. س، ش: - «فالقسمة».

٢. أ، ج: - «فيه».

٣. خ: «كلّ واحد».

٤. س، ش: «انقلابها».

٥. ت: «ليس».

٦. ذ، ر، ز: «و أقول».

٧. أ، ث، ج: «أقول: إنّ».

٨. أ، ث: «الشيء».

٩. قوله: و أقول: إنّ هذه القسمة المثلّثة (ض، ر: الثلاثية) تكون قسمة للشيء (ض: الشيء) إلى نفسه و إلى قسميه. أقول: يمكن حمل القسمة على الترديد، كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات؛ إذ لو كان مراده التقسيم لقال (ض، ر، ذ: يقال) في الممكن؛ لأنّ التقسيم للمفهوم لا للأفراد. لا يقال: فيكون ترديداً للشيء بين نفسه و غيره. لأنّا نقول: مراده أنّ هذا الترديد في الماهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو، و لا يلزم منه أن يؤخذ بعنوان الإمكان (الدواني).

١٠. س، ش: «بالسّلب».

سلب المحمول عن الموضوع؛ فإنّا إذا قلنا: ذات الباري تعالى موجود بالوجوب، كان معناه: أنّ الوجود ضروريّ الثبوت له، و إذا قلنا: شريك الباري تعالى موجود بالامتناع، كان معناه: أنّ الوجود ضروريّ السلب عنه[1].

(و كلّ منهما يصدق على الآخر؛ إذا تقابلا في المضاف إليه) يعني إذا أضيف الوجوب إلى الوجود، و الامتناع إلى العدم، أو عُكس[2]، فحينئذٍ يصدق كلّ منهما على الآخر.

قيل: مراده تصادق ما اشتُقّ منهما؛ فإنّ كلّ ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم، و كلّ ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود، و كذا كلّ ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود و بالعكس، و أمّا حمل أحدهما على الآخر، كأن[3] يقال: وجوب الوجود هو امتناع العدم، فليس بصحيح إلّا أن يقصد به المبالغة في استلزام كلّ منهما للآخر؛ و ذلك لأنّ وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود إلى الماهية، و امتناع العدم كيفية لنسبة العدم إلى الماهية، و هاتان النسبتان متغايرتان ذاتاً، فكذا كيفيتاهما[4]، فلا يتصادقان حقيقة، نعم يتلازمان و يتعاكسان.

أقول: لم يُرِد به[5] تصادُقَ الوجوب المطلق[6] و الامتناع المطلق[1] حتّى يقال: إنّهما كيفيتان

---

١. خ: + «لأنّ الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود، و الامتناع عن ضرورة سلب الوجود، فاسم الضرورة شامل لهما و إن اختلفا في السلب و الإيجاب؛ فإنّ الوجوب كيفيّة النسبة الإيجابيّة بين الذوات و الوجود، و الامتناع كيفيّة النسبة السلبية بينهما».

٢. خ: «أو عكس ذلك».

٣. خ: «كما».

٤. أ، ت، ث، ج، خ، ر: «كيفيّاتهما».

٥. أ، ث: - «به».

٦. قوله: لم يرد تصادق الوجوب المطلق. أقول: فيه بحث أمّا أوّلاً: فلأنّه إذا تصادق وجوب الوجود و امتناع العدم مأخوذين بالإضافة إلى ذات واحدة كما قرره، لزم تصادق الوجوب المطلق و الامتناع المطلق؛ ضرورة أنّ صدق المقيّد على المقيّد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة، و الجواب أنّ (نسخة بدل أ، ر، ذ: و ربما يجاب بأنّ) مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضيّة

لنسبتين متغايرتين، بل إنّما أراد تصادُقَ وجوب الوجود و [2] امتناع العدم مأخوذَين مع الإضافة إلى

الطبيعة، و هو غير لازم من صدق تصادق المقيدين. و لا يخفى أنّ تصادق المقيّدين أيضاً ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعة، بل بالحمل المتعارف، فلا فرق. و الأولى أن يقال: أراد نفي التصادق الكلّي بين المطلقين و إثباته في المقيّدين، فحاصل كلامه أنّه لم يرد أنّ مطلق مفهوم أحدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كلّياً، بل إنّما يتصادقان كلياً إذا أخذ مقيدين بالإضافة إلى ذات واحدة كما في المثال المذكور؛ فإنّ القيام عند مجيء عدو زيد مثلاً يصدق عليه أنّه بالنسبة إلى العدو إكرام و بالنسبة إلى أوليائه إهانة؛ فإنّ معنى الإكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه، و معنى الإهانة هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه، و القيام المذكور دالّ على كرامة عدوه و هوان وليّه، فيكون إكراماً بالنسبة إلى العدو و إهانة بالنسبة إلى الولي. و أنت خبير بأنّ التصادق الكلّي في المطلقين لازم من التصادق الكلّي في المقيدين؛ لأنّه إذا كان كلّ وجوب وجود ماهيّة مّا امتناع عدم تلك الماهيّة و بالعكس، كان كلّ وجوب وجود امتناع العدم (ر، ذ: عدم) و بالعكس، فلا فرق في ذلك أيضاً (ر، ذ: - أيضاً) بين المطلقين و المقيّدين. ثمّ لا يخفى أنّ التصادق في مثل هذا لا يتوقّف على الإضافة إلى ذات واحدة؛ فإنّ تعظيم زيد قد يكون إهانة عمرو و ربح أحد المتعاملين خسران الآخر، و أمّا ثانياً: فلمّا تبيّن من أنّ ذلك إنّما يعقل في محل النزاع إذا كان هناك شيء واحد (ض، ز: - واحد) يكون بالقياس إلى الوجود وجوباً و بالقياس إلى العدم امتناعاً، و ذلك كما ترى. و أمّا ثالثاً: فلأنّ لقائل أن يقول في المثال المذكور: الإكرام هو الفعل الدالّ على الكرامة مع قصد الإشعار به، فالقصد معتبر في مفهومه، و كذا قصد الأشعار بالهوان معتبر في مفهوم الإهانة فلا يتصادقان، و إطلاق أهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة. فإن قيل: كلام الشارح منع و ما ذكره من المثال سند. فالكلام عليه غير مفيّد (ض: مفيد)، فله أن يقول: بل كلام السيّد (ض، ر، ذ: + السند) «قدّس سره» منع و ما ذكره في صورة الدليل سند، و الأمر في مثل ذلك (ر، ذ: و الأمر فيه) بيّن. و الجواب أنّ هذه المناقشة لا يجدي كثير نفع؛ لأنّه يصدق على القيام المذكور الفعل الدالّ على كرامة الأعداء و كذا الفعل الدال على هوان الأولياء، و ذلك المفهومان مبدئان للاشتقاق متغايران متصادقان، مع أنّ أحدهما متعلق بالأولياء، و الآخر بالأعداء، سواء كان لفظ الإهانة و الإكرام موضوعين بإزائهما في عرف اللغة و يكون مقارنة القصد شرطاً لا داخلاً في مفهوميهما أو موضوعين بإزاء المجموع المركّب منهما و من القصد؛ فإنّ ذلك لا يقدح في المقصود (الدواني).

۱. أ، ث، ر: - «و الامتناع المطلق».

۲. أ، ث، ج، خ، ذ، ر: - «و».

ما أضيفا إليه[1]، و هما وصفان لذات واحدة متصادقان[2] كالمشتقّين منهما؛ فإنّا إذا قلنا: إكرام أعداء زيد إهانة أوليائه[3]، لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح؛ لأنّ الإكرام وصف للأعداء، و الإهانة وصف للأولياء، و هما متغايران.

(و قد يؤخذ الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين) يعني: الطرف المخالف، **(فيعمّ)** الضرورة **(الأخرى)**- يعني: ضرورة الجانب الموافق- **(و)** الإمكان **(الخاصّي[4])**. فممكن الوجود[5] بالإمكان العامّي[6] أعمّ من الواجب و الممكن الوجود[7] بالإمكان الخاصّي، و ممكن العدم بالإمكان العامّي أعمّ من الممتنع و الممكن بالإمكان الخاصّي.

قيل: أراد[8] بعموم الإمكان إمّا عموم ما اشتقّ منه- كما مرّ- و إمّا العموم بحسب التحقّق؛ لما بيّنّاه آنفاً من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات.

أقول: فيه أيضاً[9] ما مرّ من الكلام، و إنّما نسب[10] إلى العامّ لأنّ العرف العامّ يستعمل الإمكان بهذا المعنى؛ فإنّهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود، و ممّا ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود، و كذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم، و ممّا ليس بممكن العدم الممتنع العدم. فقد جعلوا الإمكان مقابلاً لضرورة الطرف المخالف، فهو سلبها أو ما

---

١. ج: «أضاف إليه».

٢. خ: «يتصادقان».

٣. ث: «لأوليائه».

٤. ث، ز، خ، ج، س، ش: «الخاص».

٥. ت: «ممكن الوجود». ذ، ر: «تمكنُ الوجود».

٦. ج: «الإمكان العام».

٧. ت، ج: -«الوجود».

٨. هامش ت: «و أرادوا».

٩. أ: -«أيضاً».

١٠. ج: «نسبت».

يساوي ذلك السلب.

و الحكماء لمّا وجدوا الإمكان يستعمل في سلب الضرورة، و كان المادّة التي لا يكون أحدٌ من جانبيها ضرورياً أحقّ بهذا الاسم، اصطلحوا على تسمية هذه المادّة بالإمكان، فكان[1] هذا إمكاناً خاصياً. و قد يسمّى خاصّاً و الأوّل عامّاً أيضاً لكونه أعمّ منه مطلقاً.

(و قد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل، من غير نظر إلى الماضي و الحال؛ نظراً إلى أنّ الممكن الحقيقيّ المتّصف بصرافة الإمكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه أصلاً، و لا شكّ أنّ كلّ ما ينسب إلى الماضي أو الحال فإنّه لا يخلو عن ضرورةٍ مّا في وجوده أو عدمه، و أقلّها الضرورة بشرط المحمول؛ إذ لا بدّ من تعين وجوده أو عدمه في أحد الزمانين، و إن لم يكن معلوماً[2] لنا بعينه، و أمّا إذا نسب الشيء إلى الزمان المستقبل فإنّه لا يتعيّن أنّه يوجد فيه أو لا يوجد فيه[3]، لا في علمنا فقط، بل بحسب نفس الأمر أيضاً؛ و ذلك لأنّ تعيّن أحد الطرفين في ذلك الزمان موقوفٌ على حضوره، و لأنّه لا تعيّن[4] هناك بإيجاب الذات؛ لأنّ الكلام في الممكنات، و لا بإيجاب الغير؛ لعدم حصوله بعدُ.

و رُدَّ بأنّ هذين الوجهين إنّما يدلّان على عدم تعيّن أحد الطرفين في الحال، و ذلك لا ينافي تعيّنه في الاستقبال، بل نقول[5]: الحوادث مستندة إلى عللٍ تجب بها[6]، و يمتنع بدونها[7]، فإن انتهت سلسلة العلل إليها في المستقبل تعيّن وجودها، و إلّا تعيّن عدمها.

---

١. ت: «و كان».

٢. ت، ر، ز: - «معلوماً».

٣. ز: - «أو لا يوجد فيه».

٤. خ: «لا يتعيّن».

٥. ج: «بل يقول».

٦. ت، ج: «بها تجب».

٧. أ، ث، ت، ج: «دونها».

ثمّ إنّ بعض من اعتبر الإمكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكناً في زمان الاستقبال، العدمَ في زمان الحال[١]؛ فإنّ[٢] الشيء إذا كان موجوداً في الحال كان وجوده ضرورياً بشرط المحمول، فلا يكون ممكناً صرفاً.

و رُدَّ عليه بأنّ ضرورة وجوده في الحال لا ينافي إمكان عدمه في الاستقبال، و أيضاً: لو أوجب الوجودُ في الحال ضرورةَ وجوده في الاستقبال، لأوجب العدمُ في الحال ضرورةَ عدمه في الاستقبال، فلا يكون ممكناً صرفاً، فوجب أن يكون في الحال موجوداً و معدوماً معاً؛ لأنّه ممكن في جانبَي الوجود و العدم[٣].

أو نقول[٤]: كما أنّ الوجود يخرجه إلى جانب الوجوب، و يشترط الخلوّ عنه، كذلك العدم[٥] يخرجه إلى جانب الامتناع، فيلزم اشتراط الخلوّ عنه أيضاً[٦]، فيلزم ارتفاع النقيضين[٧].

و أشار المصنّف إلى الأوّل بقوله[٨]: **(و لا يشترط العدم في الحال، و إلّا اجتمع النقيضان)**.

قيل: الظاهر أنّ من اشترط ذلك أراد بالإمكان الاستقبالي إمكانَ حدوث الوجود و طريانه في الاستقبال، و هو إنّما يستلزم إمكان عدم الحدوث، لا إمكان حدوث العدم، ليلزم اشتراط الوجود في الحال، بل لو اعتبر الإمكان الاستقبالي في جانب العدم، بمعنى إمكان طريان العدم و حدوثه، يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محالٍ.

---

١. ث: «العدم في الحال». خ: «عدمه في الحال».

٢. أ، ث، ج: «لانّ».

٣. ث، ت، خ، ج: - «لأنّه ممكن في جانبي الوجود و العدم».

٤. ج: «أو أقول».

٥. ز: - «يُخرجه إلى جانب الوجوب، و يشترط الخلوّ عنه؛ كذلك العدم».

٦. خ: - «أيضاً».

٧. أ، هامش خ: + «بل اجتماعهما».

٨. هامش خ: «و إلى هذا أشار المصنف بقوله». أ: «و هذا معنى قوله».

[اعتبارية المواد الثلاث]

(و الثلاثة[1] اعتبارية لصدقها على المعدوم)؛ فإنّ المعدوم الممتنع يصدق عليه أنّه ممتنع الوجود و واجب العدم، و المعدوم الممكن يصدق عليه أنّه ممكن الوجود و العدم، و إذا صدقت[2] هذه الأمور على المعدوم يجب أن لا تكون[3] متحقّقةً في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود. و مبنى هذا الكلام على أنّ كلّاً من الوجوب و الامتناع مفهومٌ واحد يضاف تارةً إلى الوجود، و أخرى إلى العدم[4].

و اعترض عليه[5] بأنّ صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً؛ فإنّ انتفاء بعض

---

١. ش: «و الثلاث».

٢. أ، ذ، ر، ز: «صدق».

٣. ج: «لا يكون».

٤. أ: - «و مبنى هذا الكلام على أنّ كلّاً من الوجوب و الامتناع مفهومٌ واحد يضاف تارةً إلى الوجود، و أخرى إلى العدم».

٥. قوله: و اعترض عليه؛ أقول: المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقاً، و ما هو صادق اشتقاقاً على المعدوم لا يكون ممكن الوجود؛ إذ لو كان ممكناً لم يمكن اتصاف المعدوم به؛ لأنّ الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود إنّما يحصل لوجوده (ر، ز: بوجوده) في الموصوف، و وجوده فيه فرع وجوده، و قد فرض معدوماً، كيف و لو جوّز (ض، ذ: جوّزنا) ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد و البياض و غيرهما من الأمور الممكنة المعدومة، و هو سفسطة ظاهرة كما سيذكره الشارح في شرح قوله: لزم إمكان الواجب. لا يقال: ما يذكره (ر، ذ: + الشارح) هو اتصاف الموجود بالسواد المعدوم و هو ظاهر البطلان، و ما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم، و لا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم. لأنّا نقول: ما مرّ هو أنّ التزام (ر، ذ: الزام) اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة حتى يستغنى عن البرهان في إبطاله، فلمّا قام البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر بطلانه، و أيضاً الاتصاف المفروض هاهنا إنّما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل (المتخيّل) بالصفات المتخيلة (المتخيّلة) له، و كلامنا في أنّ المعدوم لا يتصف بها

جزئيات مفهومٍ لا ينافي كونه وجودياً يوجد منه بعض الجزئيات، كما في سائر الكلّيات الوجودية، و لا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجوديّ، بمعنى صدقه عليه؛ فإنّ الفرد المعدوم للإنسان يوصف بمفهوم الإنسان من غير لزوم محال.

نعم لو لم يصدق الشيء إلّا على المعدوم لوجب كونه معدوماً، و ليس الأمر هناك[1] كذلك؛ لصدقها على الموجودات أيضاً؛ فإنّ الواجب تعالى يصدق عليه أنّه واجب الوجود و ممتنع العدم، و الموجود الممكن يصدق عليه أنّه ممكن الوجود و العدم.

(و استحالة التسلسل) يعني: لو كانت هذه الأمور متحقّقةً في الأعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا يخلو عن أحد هذه الأمور، و ننقل الكلام إليه، و يلزم التسلسل، و هو محالٌ.

و فيه نظر؛ لأنّه إنّما[2] يلزم التسلسل أن لو كانت هذه الأمور الثلاثة بأجمعها موجودةً في الخارج، أمّا[3] إذا كان بعضها موجوداً دون بعض فلا يلزم التسلسل.

مثلاً نختار[4] أنّ الوجوب موجودٌ، قوله[5]: فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور، قلنا: نختار أنّ اتصاف ماهيته بوجوده بالإمكان، لكنّ الإمكان ليس بموجود في الخارج حتّى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية.

لا يقال: يحتمل أن يكون قوله: و استحالة التسلسل، إشارةً إلى ضابطةٍ ذكرها[6] صاحب

اتصافاً يكون مظهر الآثار، كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت أصلاً في الاتصاف؛ فإنّ اتصاف المعدومات و الموجودات بالإمكان سواء من غير تفاوت أصلاً كما تشهد به البديهة، و سيجيء ما يقرّره (الدواني).

١. ث: «هنا». ت، خ: «ههنا».

٢. ت، خ، ج: «أقول: إنّما».

٣. خ: «و أمّا».

٤. خ: «أنّا نختار».

٥. ث: «فقوله».

٦. انظر: شرح المواقف ٣: ١١٦ - ١١٨.

التلويحات [١]، و هي أنّ كلّ ما تكرّر نوعه- أي: يكون أيُّ فردٍ يفرَض منه موصوفاً بذلك النوع، فيكون مفهومه تارةً تمامَ حقيقته محمولاً عليه بالمواطاة، و تارةً وصفاً عارضاً له محمولاً عليه بالاشتقاق- يلزم أن يكون اعتبارياً لئلا يلزم التسلسل في الأمور الموجودة، كالقدم و الحدوث و البقاء و الموصوفية و اللزوم و التعيّن و الوحدة [٢] و نحو ذلك؛ فإنّ الإمكان مثلاً لو كان موجوداً لكان ممكناً، و ننقل الكلام إلى إمكانه و يلزم التسلسل في الأمور المترتّبة [٣] الموجودة معاً، و هو محالٌ.

لأنّا نقول: لا يمكن إجراؤه في الامتناع؛ إذ لا يمكن أن يقال: لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتنعاً [٤]، و في إجرائه في الوجوب نقول: لا نسلّم أنّ الوجوب لو كان موجوداً لكان واجباً؛ فإن بُيّن الملازمة بأنّه لو كان ممكناً لزم إمكان الواجب؛ لما سيأتي، أجيب بما سيأتي أيضاً.

---

١. هو: عمر بن محمد بن عبد الله بن عموية، أبو حفص، شهاب الدين القرشي التيمي البكري السهروردي. فقيه شافعي، مفسّر، واعظ من كبار الصوفية، لقب بشيخ الشيوخ ببغداد. له الكثير من التصانيف. ولد في سهرورد عام ٥٣٩ ه، و توفي ببغداد عام ٦٣٢ ه. راجع عنه: الأعلام ٥: ٦٢، وفيات الأعيان ١: ٣٨٠، شذرات الذهب ٥: ١٥٣، البداية و النهاية ١٣: ١٣٨، طبقات الشافعية ٥: ١٤٣، النجوم الزاهرة ٦: ٢٨٣، تذكرة الحفاظ ١٤٥٨، مفتاح السعادة ٢: ٣٥٥، طبقات المفسرين ٢: ١٠، معجم المؤلفين ٧: ٣١٣، معجم المفسرين ١: ٤٠٠.

٢. ذ: «و الوحدة و التعيّن».

٣. ت: «المرتبة».

٤. قوله: إذ لا يمكن أن يقال: لو كان الامتناع موجوداً لكان ممتنعاً. أقول: بل يمكن؛ فإنّ الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه، أعني: الممتنع، و الموقوف على المحال محال، و لمّا كان وجود الامتناع محالاً جاز أن يستلزم ما ينافيه، كامتناعه حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر، و لمانع أن يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالاً لذاته، غاية ما في الباب أن يكون محالاً بالنظر إلى الموقوف عليه؛ فإنّ انتفاء المعلول الأوّل مع أنّه ممكن (ر، ذ: + في نفسه) يتوقف على انتفاء الواجب و هو محال لذاته، و دعوى أنّ امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة و إن لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كلياً امتناع الموقوف ممنوعة إلى أن يقوم عليه البرهان (الدواني).

(و لو كان الوجوب ثبوتيا) أي: موجوداً في الأعيان، لكان ممكناً؛ لأنّه صفة[١]، و الصفة مفتقرة إلى موصوفها، و المفتقر إلى الغير ممكن، و إذا كان الوجوب[٢] ممكناً **(لزم إمكان الواجب)**.

بيان الملازمة من وجوه:

الأوّل: أنّ الوجوب لو كان ممكناً، و الواجب إنّما يجب به، فهو أولى بأن يكون ممكناً.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ الوجوب أمرٌ به يجب الواجب، بل هو عين كونه واجباً، فليس ثمّةَ علّةٌ و لا معلولٌ حتّى يكون المعلول أولى بالإمكان من علّته.

و الثاني[٣]: أنّه لو كان الوجوب ممكناً لكان في ذاته جايز الزوال، و إذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان[٤] الواجب أيضاً جايز الزوال؛ لأنّ زوال الوجوب بأن لا يقتضي ذاتُه[٥] وجودَه، و إذا جاز أن لا يقتضي ذاتُه وجودَه جاز أن يزول وجوده، فكان ممكناً.

و الجواب: أنّه إن أراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجوداً في الأعيان، فلا نسلّم أنّه لو كان ممكناً لكان جايز الزوال بهذا المعنى؛ فإنّ من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده؛ كالزمان، و ذلك لا ينافي إمكانه، و لا يقتضي وجوبَه.

و إن أراد بزوال الوجوب عدمه[٦] مطلقاً، فلا نسلّم قوله: لأنّ زوال الوجوب بأن لا يقتضي ذاتُه وجودَه؛ فإنّ عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتّى يلزم أن لا

---

١. قوله: لأنّه صفة. أقول: لا يخفى أنّ الحال قد يحتاج إليه المحل كالصورة بالنسبة إلى الهيولى، فكلّيّة الكبرى ممنوعة (الدواني).

٢. ز: «الواجب».

٣. ث، ت: – «و».

٤. ث، ت، خ، ج: «كان».

٥. ث: «لا يقتضي في ذاته».

٦. أ: + «في نفسه».

يقتضي ذاتُه وجودَه؛ فإنّ الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها[١] في نفس الأمر، بل في الخارج[٢] أيضاً، نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحال[١].

---

١. ث: «اتصاف الواجب بها».

٢. قوله: فإنّ الصفات قد تكون عدميّة مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر بل في الخارج. أقول: تحقيق ذلك أنّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه و مصداقه. و لا شكّ أنّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في طرف الاتصاف؛ إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم فلا يقتضي وجود تلك الصفة فيه، بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود، بحيث لو لاحظه العقل صحّ له انتزاع تلك الصفة عنه، مثلاً مصداق الحمل في قولك: «زيد أعمى»، هو زيد بحسب وجوده في الخارج؛ فإنّه في ذلك الوجود على وجه يصحّ للعقل انتزاع العمى عنه؛ بأن يقاس بينه و بين البصير فيجده مسلوباً عنه بالفعل ثابتاً له بالقوة النوعيّة، فيحكم عليه بأنّه متّصف بالعمى حكماً صادقاً لوجود موصوفه في الخارج على وجه يصحّ للعقل انتزاع تلك الصفة عنه و الحكم بثبوتها له، و ظاهر أنّ صدق هذا الحكم لا يستدعي ثبوت أمر سوى الموصوف المعيّن على الوجه الخاص؛ إذ لا حظّ للسلب من الوجود الخارجي إلّا أنّه منتزع عن أمر موجود في الخارج، و قس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني؛ فإنّ مصداق الحكم بكلّيّة الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدءاً لانتزاع العقل الكلّيّة عنه ثمّ حمله عليه اشتقاقاً، فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفاً للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشئاً لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه، بل أن يكون الموصوف باعتبار ذلك (ض، ز: هذا) النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم و لامطابقته له؛ فإنّ زيداً من حيث إنّه الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه بالعمى و غيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج، سواء كانت موجودة فيه أو لا. و الإنسان من حيث إنّه موجود في الذهن هو الواقع المحكي عنه بالحكم عليه بالكلّيّة و غيرها من الصفات الذهنيّة، و هذا معنى محصّل عند العقل السليم. لا يقال: الاتصاف نسبة، فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة. لأنّا نقول: مطلق تحقق الاتصاف يقتضي (ز: يستدعي) مطلق تحقق الطرفين، و كذا تحققه في الخارج أو في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه، لكن الاتصاف ليس متحققاً في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه، بل هو متحقق في الذهن فهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن (ض: فيه)، و أمّا استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج، فمن حيث إنّ الخارج ظرف له؛ فإنّ

أقول: فيه نظر؛ لأنّ الكلام[2] على تقدير كون الوجوب من الأمور العينية، لا من الأمور الاعتبارية. و لا شكّ أنّ الأمور العينية إذا كانت معدومةً لا يمكن اتصاف المحلّ الموجود بها[3]، و

معناه كما مرّ هو أن يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصحّ أن يحكى عنه بهذا الحكم. فإن قلت: قد صرّح الشيخ في الفصل الخامس من إلهيات الشفاء بأنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل (ض: يمتنع) أن يكون موجوداً لشيء. قلت: غرضه أنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه أصلاً يستحيل أن يكون موجوداً لشيء، و هو حقّ؛ فإنّ المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به، و كلامنا في أنّ وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون (ض: أن يكون) ذلك الغير متّصفاً به فيه لا يستدعي وجوده فيه، و استدعاؤه وجوده مطلقاً لا ينافي ذلك كما أشرنا إليه، و الذي يدلّ على أنّ مراد الشيخ ما ذكرنا أنّه استدلّ به على أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه، قال: لأنّ معنا قولنا: «المعدوم كذا» أنّ وصف كذا موجود للمعدوم، فلا يخلو من أن يكون ذلك الوصف موجوداً في نفسه أو معدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة، و إذا كانت الصفة موجودة كان الموصوف موجوداً لا محالة، فالمعدوم موجود، هذا محال. و إن كان معدوماً فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء. هذا موضع الحاجة من كلامه، و حاصله أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه لأنّ الوصف المخبر به عنه إن كان موجوداً في نفسه بنحو من أنحاء الوجود كان الموصوف موجوداً بالطريق الأولى (ض، ز: موجوداً بالأولى)، و إن كان معدوماً مطلقاً لم يمكن ثبوته لغيره؛ لأنّ ما لا تحقق له أصلاً لا يمكن انتسابه إلى شيء. فإن قلت: الوصف ثابت للغير في الخارج، فهو موصوف بالثبوت للغير فيه، فيكون موجوداً فيه بناءاً على تلك المقدمة. قلت: الخارج هاهنا ظرف للثبوت الذي هو المحمول لا الاتصاف؛ فإنّ الاتصاف بذلك إنّما هو في الذهن، و لقد أفضى الكلام هاهنا إلى الإطناب لما وقع فيه من الارتياب، و الله الموفّق للصواب (الدواني).

١. أ، ث، ت، خ، ج: - «المحال».

٢. أ: «و يرد عليه أنّ الكلام».

٣. قوله: و لا شكّ أنّ الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها. أقول: إنّ الأمور العينية إذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود (ض: + بها) و لا المعدوم بها اتصافاً يترتب عليه الآثار؛ فإنّه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافاً يترتّب عليه (ر، ذ: + الآثار، أعني) تفريق البصر، كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم بذلك الاتصاف، و أمّا الاتصاف الذهني الفرضي - كما في تخيّل الجسم الأبيض - فيجري في الموجود و المعدوم؛ فإنّه كما يمكن

لو جوّزنا ذلك لزمنا أن نجوّز كون الجسم أبيض بالبياض المعدوم، و متحرّكاً بالحركة المعدومة، إلى غير ذلك، و ذلك سفسطة ظاهرة البطلان[١].

و الحقّ في الجواب أن يقال: إذا كان الوجوب موجوداً فذات الواجب[٢] كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه أيضاً، فالوجوب و إن كان جايز الزوال نظراً[٣] إلى ذات الوجوب لكونه ممكناً بالذات، لكنّه ممتنع الزوال[٤] بالنظر إلى ذات الواجب، فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر إلى ذاته؛ إذ لا يلزم خلوّ الذات عن الوجوب، و إنّما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود[٥].

و الثالث[٦]: أنّ الوجوب صفة لازمة لذات الواجب، و لا شكّ أنّ عدم اللازم ملزوم لعدم

تخيّل الجسم المعدوم أبيض كذلك يمكن تخيّل الجسم الموجود أبيض مع انتفاء البياض عنه في الواقع، و قد سبق إليه الإشارة (ض، ر، ذ: و قد سبق إلى ذلك إشارة) (الدواني).

١. ج: «ظاهر البطلان».

٢. قوله: و الحق في الجواب أن يقال إذا كان الوجوب موجوداً فذات الواجب. أقول: لا يخفى بعد ما تقرّر من أنّ وجود الواجب عينه عدم تمشّي هذا الجواب، كيف و لو كان (ر، ذ: كانت) الذات (ض: الواجب) علّة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه؛ ضرورة تقدّم العلّة في الوجوب على وجود المعلول و وجوبه. و تفصيله أنّه حينئذٍ يكون الذات متقدّمة بالوجوب على وجود الوجوب، أعني: يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدّماً على وجود الوجوب، و وجود الوجوب متقدّم على اتصاف الذات به، أو هو عينه على تقدير كونه من الأمور العينيّة، فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدّماً على اتصافها بالوجوب، هذا خلف. و لمانع أن يمنع تقدّم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها و عينيته له (ز: + بل يجوز عنه يكون الاتصاف قبل وجود الصفة) و إن ثبت استلزام الاتصاف له، و لا يخفى الحقّ على المنصف (الدواني).

٣. ث، ت، خ: «بالنظر».

٤. ج: - «نظراً إلى ذات الوجوب، لكونه ممكناً بالذات، لكنّه ممتنع الزوال».

٥. أ، ث، ت، خ، ج: «وجود الوجوب».

٦. ث: - «و».

الملزوم، فلو أمكن عدم الوجوب لأمكن عدم الواجب، ضرورة أنّ إمكان الملزوم ملزوم لإمكان لازمه، و إذا أمكن عدم الواجب كان الواجب ممكناً.

و الجواب: أنّ الوجوب- سواء كان موجوداً أو معدوماً- لازم لذات الواجب، فلا يكون عدمه ملزوماً لعدم الواجب.

أقول[١]: يرد عليه مثل ما مرّ من أنّ ذلك لا يتصوّر بعد فرض كون الوجوب من الأمور العينية.

و الصواب أن نمنع[٢] استلزام إمكان الملزوم لإمكان[٣] اللازم؛ فإنّ عدم المعلول الأوّل ممكنٌ لذاته[٤]، و لازمه- أعني: عدم الواجب- محالٌ لذاته.

و بوجهٍ آخر: لو كان الوجوب موجوداً لكان ممكناً؛ لما ذكرنا[٥]، فيحتاج إلى سببٍ متقدّمٍ عليه بالوجود و الوجوب[٦]؛ ضرورةَ أنّ الشيء ما لم يكن موجوداً واجباً بالذات أو بالغير، لم يصلح سبباً لوجود شيءٍ آخر، فذلك الوجوب إن كان نفس هذا[٧] الوجوب لزم تقدّم الشيء على نفسه،

---

١. خ: + «فيه أنّه».

٢. ج: «يمنع». قوله: و الصواب أن يمنع. أقول: قد سبق منا ما إذا عطف على هذا الموضع نفع. (ر، ز، ذ: - و الصواب أن يمنع. أقول: قد سبق منا ما إذا عطف على هذا الموضع نفع) (الدواني).

٣. ث: «إمكان».

٤. قوله: فإنّ عدم المعلول الأوّل ممكن لذاته. أقول: هاهنا نكتة، و هي أنّ إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان وجود الملزوم بدون وجود اللازم، و هو ينفي الملازمة بينهما. و الحلُّ أنّ إمكان الملزوم إنّما هو بالقياس إلى ذاته، و هو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه، أعني ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته. و لا يتوهمنّ أنّ هذا قول بالإمكان بالغير؛ فإنّ ذلك أن يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته إلى الطرفين، و ما نحن فيه إمكانه بالقياس إلى الغير لا إمكانه في ذاته بسبب الغير، و شتّان ما بينهما (الدواني).

٥. قوله: لكان ممكناً لما ذكرنا. أقول: من أنّه صفة و الصفة مفتقرة إلى الموصوف، و قد مرّ فيه كلام (الدواني).

٦. قوله: فيحتاج إلى سبب متقدّم عليه بالوجود و الوجوب. أقول: لقائل أن يقول جدلاً: تقدّمه عليه بحسب الاتصاف بالوجوب مسلم، و أمّا بحسب وجود الوجوب فلا، كما مرّ، و الحقّ ظاهرٌ لأهله (الدواني).

٧. أ: «ذلك».

و إن كان غيره نقلنا الكلام إليه، و يتسلسل[١].

و أيضاً: لو كان الوجوب موجوداً، و هو وصف عارض للواجب، لزم تقدّم وجود الواجب على الوجوب؛ ضرورةَ تقدّم المعروض على العارض؛ و لو بالذات، لكنّ الوجوب سابق على الوجود سبقاً ذاتياً؛ لأنّه يصحّ أن يقال: اقتضى ذاته وجودَه فوُجِد، و لمّا كان هذا الدليل بعينه جارياً في الإمكان و الوجود و الحدوث و الذاتية و أمثالها من الصفات التي لا تتأخّر عن[٢] وجود موصوفاتها، جعله صاحب التلويحات قانوناً في ذلك، فقال[٣]: كلّ ما لا يجب من الصفات تأخّرها عن وجود الموصوفات[٤] يجب أن تكون[٥] اعتبارية؛ إذ لو كانت وجودية لوجب تأخّرها عن وجود موصوفاتها[٦]؛ ضرورةَ تقدّم المعروض على العارض.

و احتجّ المخالف بأنّه لو كان عدمياً لزم محالاتٌ:

الأوّل: كون العدم مقتضياً للوجود؛ و ذلك لأنّ الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود، لكنّ العدم منافٍ للوجود، فيستحيل أن يقتضيه.

أقول[٧]: و[٨] الجواب أنّه معدوم لا عدم، و اقتضاء لا مقتضٍ، و لا استحالة في أن يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء أمر موجود، فضلاً عن أمر معدوم في الخارج هو الوجود، على ما مرّ من أنّ الوجود ليس بموجود في الخارج.

الثاني: أن لا يكون الواجب واجباً إلّا إذا اعتبر العقلُ وجوبَه؛ إذ لا تحقّق للعدميات في أنفسها،

---

١. أ، ث، خ، ذ ر، ز: «تسلسل».

٢. ج: «من».

٣. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٧١.

٤. ث، خ، ج: «الموصوف».

٥. خ، ج: «يكون».

٦. ث، ج: «موصوفها».

٧. أ: - «أقول».

٨. ث: - «و».

إنّما تحقّقها باعتبار العقل لها، لكنّ الواجب واجبٌ، و إن لم يعتبره العقل، بل لو فرض عدم العقول كلّها، و حينئذٍ لا يتصوّر أن يوجد منها اعتبار الوجوب، و فرضه قطعاً لم يخرج الواجب عن كونه واجباً.

و الجواب: أنّ اتصاف الذات بصفة في الخارج أو في نفس الأمر[1] لا يقتضي كون تلك

---

١. قوله: و الجواب أنّ اتصاف الذات بصفة في الخارج أو في نفس الأمر. أقول: قد مرّ في تحقيقه كلام و لا باس بأن نزيده بياناً، فنقول: لا يريب عاقل في أنّ الاتصاف ليس من الأمور الموجودة في الخارج؛ فإنّ الموجود في الخارج مثلاً هو الجسم الأبيض، ثمّ العقل إذا لاحظه بقوة (ر، ز، ذ: بقوته) المميّزة وجد فيه جوهراً قائماً بذاته و بياضاً، فقاس بينهما و حصل فيه النسبة القيامية، و ليس في الخارج إلّا الجسم و البياض، لكنّهما في الخارج على وجه يصحّ للعقل الحكاية عن حالهما هناك يكون الجسم متصفاً بالبياض، فمطابق الحمل و مصداقه في قولك: «الجسم أبيض»، هو ذات الجسم الموجود و البياض الحالّ فيه دون البياض القائم بغيره؛ فإنّه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل، و قد يكون مطابق الحمل و مصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة أمر آخر موجود معه في الخارج، كقولك: «زيد إنسان»؛ فإنّ مطابق الحمل هناك ذات زيد؛ فإنّ العقل ينتزع منه الإنسان و يحمله عليه، و كذا في سائر الذاتيات. و قد يكون ذاته مع أمر (ر، ذ: + آخر) مباين له، كما في قولك: «السماء فوق الأرض»؛ فإنّ المصداق هاهنا هو ذاتهما (ر، ذ: ذاتها) فقط، بناء على عدم تحقق الفوقيّة في الخارج، و كذا في سائر الإضافات الاعتبارية. و أمّا في (ض: - في) حمل العدميّات كما في (ر، ذ: + قولك:) «زيد أعمى»، فإنّ مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوباً للبصر، فليس في الخارج هاهنا زيد و عمى، بل الموجود فيه هو زيد فقط، إلّا أنّ العقل يحتاج في هذا الحمل إلى ملاحظة أمر زائد عليه - و هو البصر - و المقايسة بينهما بعدم (ض، ز: لعدم) مصاحبته لبدنه، فهو من حيث إنّه ليس في الخارج إلّا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات، و من حيث إنّه يستدعي ملاحظة أمر خارج عن الموضوع و المقايسة بينهما يشبه (ر، ذ: يناسب) حمل الإضافيات، فظهر أنّ مطابق الحكم الحمل الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط و قد يكون ذات الموضوع مع مبدء المحمول و قد يكون ذاته مع أمر آخر مباين له، و الأوّل يشمل حمل العدميات كما مرّ، و لذلك يرى الشيخ يعبّر عن التصديق بأن يحدث في الذهن نسبة صورة التأليف إلى الأشياء أنفسها بأنّها مطابقة لها من غير تعيين تلك الأشياء المنسوب إليها، و من قال إنّ النسبة الذهنيّة مطابقة للنّسبة الخارجية فكلامه مؤوّل بما ذكرنا أو مردود. و إذا

الصفة موجودة في أحدهما، على ما مرّ تحقيقه.

الثالث: ارتفاع النقيضين؛ و ذلك لأنّ الوجوب نقيضه اللاوجوب، و هو عدميّ؛ لكون العدم جزءاً منه، و ما هو[1] جزؤه معدوم فهو معدوم، فإذا كان[2] الوجوب أيضاً معدوماً لارتفع النقيضان.

و الجواب: أنّ المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق، بأن لا يصدق شيء منهما في نفس الأمر، لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي، بأن لا يكون شيء منهما موجوداً في الخارج.

فإن قيل: قد تقرّر في مباحث التقابل أنّ العدمَين لا تقابل بينهما، و أنّ المتقابلين إمّا وجوديان معاً، كالمتضادّين و المتضايفين، و إمّا أحدهما وجوديّ فقط، كالسلب و الإيجاب و العدم و الملكة، و أنّ التناقض إنّما هو بين السلب و الإيجاب، فعُلِم أنّه لا بدّ في المتناقضين أن يكون أحدهما وجودياً، و ذلك منافٍ لما ذكرتم.

قلنا: سيُبيّن في بحث[3] التقابل جواز كونهما عدميين، على أنّ معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءاً من مفهومه، سواء كان موجوداً في الخارج أو لا، و المراد بالوجوديّ هاهنا[4] هو الموجود الخارجيّ، فلا منافاة.

و اعلم: أنّ الوجهين الأخيرين يمكن إجراؤهما في كلّ ما يحاول إثبات كونه وجودياً، من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الأشياء في نفس الأمر، كالإمكان و الامتناع و الوحدة و الحصول و القدم و الحدوث و غيرها، فينتقضان بما هو عدميّ بالضرورة و الاتّفاق، كالعمى مثلاً.

تحققت ما مهّدناه و لم يبق لك ريبة في أنّ اتصاف الذات في الخارج (ر، ذ: + أو في نفس الأمر) مثلاً بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف و لا في أنّه يستلزم وجود الموصوف فيه، نعم في تأخره عن وجود الموصوف نظرٌ (الدواني).

١. ت، ج: - «هو».

٢. ت، خ، ج: «فلو كان».

٣. خ، ذ، ر، ز: «مباحث».

٤. أ: «هنا».

(و لو كان الامتناع ثبوتيا) لكان ممكناً؛ لأنّه صفة، و الصفة مفتقرة إلى موصوفها، فكان موصوفها أولى بأن يكون ممكناً، و **(لزم إمكان الممتنع)**.

و يمكن الجواب: بأنّا[1] لا نسلّم أنّ الموصوف بالصفة الممكنة أولى بأن يكون ممكناً[2]، لِمَ لا يجوز أن يكون ممتنعاً بمعنى ممتنع العدم؟ و بوجهٍ أخصر[3] لو كان الامتناع ثبوتياً لزم وجود الممتنع؛ ضرورةَ وجود الموصوف عند وجود الصفة.

لكنّه[4] يندفع[5] بأن يقال: ذات الواجب موصوف بامتناع العدم، فلا دلالة لهذا الدليل على أنّ امتناع العدم ليس موجوداً، و وجود فردٍ من الامتناع، و هو امتناع العدم القائم بذات الواجب، يكفي في كون مفهوم الامتناع وجودياً؛ لما سبق من أنّ كون المفهوم وجودياً لا يقتضي كون جميع أفراده موجودة، و هذا بناء على أنّ الامتناع مفهومٌ واحد يضاف تارةً إلى الوجود، و أخرى إلى العدم، كما أنّ الوجوب كذلك على ما اختاره المصنّف.

و الحقّ أنّ المراد بهما[6]، كلّما أطلِقا في مباحث هذا الفنّ، هو وجوب الوجود و امتناع الوجود.

---

١. أ، ج: «أقول: لا نسلّم». خ: «أقول: و يمكن الجواب بأنّا».

٢. قوله: و يمكن الجواب بأنّا لا نسلّم أنّ الموصوف بصفة ممكنة (ر، ز، ذ: بالصفة الممكنة) أولى بأن يكون ممكناً. أقول: قد مرّ ما بقي (ض: نفى) بتفصيله. و يوجد في بعض النسخ بعد قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون ممتنعاً» زيادة هي قوله: «أعني: ممتنع العدم»، و لا حاجة إليه، بل لعلّه سهو من تصرف الناظرين في الشرح؛ فإنّ ما هو ممتنع العدم واجب، و ظاهر أنّ مقصود المستدل بقوله: «و كان موصوفها أولى بأن يكون ممكناً» الإمكان العام المقيّد بطرف الوجود (ر، ذ: الوجوب) فيشتمل (ض: فيشمل) الواجب، فلا يرد ذلك عليه، على أنّه لو أراد الإمكان الخاص لكان منعاً لا يضرّ؛ إذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع، و هو أفحش (الدواني).

٣. ز: «آخر». أ، ث، ر، ز: «أخص».

٤. ث، ت، ج: «أقول».

٥. خ: «أقول لكن يندفع».

٦. قوله: و الحق أنّ المراد بهما. أقول: و حينئذٍ لا يلزم من وجود امتناع العدم وجود الامتناع المبحوث عنه هاهنا، أعني: امتناع الوجود، فلا يتمّ الاندفاع (الدواني).

(و لو كان الإمكان ثبوتيا لزم سبقُ[1] كلّ ممكن على إمكانه) بالوجود؛ ضرورةَ تقدُّم الموصوف على الصفة[2] بالوجود، و لو بالذات، لكن وجود الممكن متأخّرٌ عن إمكانه بمراتب؛ لأنّه يقال: أمكن، فاحتاج إلى المؤثّر، فأوجده، فوُجِد. و هذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما أشرنا إليه.

و احتجّ المخالف بأنّه لو كان عدمياً لم يكن فرقٌ بين الإمكان و نفيه؛ لأنّ نفي الإمكان عدمي بلا شبهة، و الإمكان أيضاً فرضناه عدمياً، و لا تمايز بين الأعدام، لكنّا[3] نفرق بالضرورة بين الإمكان و نفيه[4].

و أجاب المصنّف حيث قال: **(و الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ)** أي: الإمكان الذي فرضناه منفياً، **(لا يستلزم ثبوته)**؛ لِما بيّنّا من أنّ الأعدام قد تتمايز، و إنّما فسّرنا الإمكان المنفيّ- بما فسّرناه[5]- دفعاً لِما أورد عليه من أنّ الخصم لم يدّع استلزام عدمية الإمكان؛ لعدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ، حتّى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الإمكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدّم؛ فإنّ الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ غير ثابت على ما زعمه، بناءً على أنّ الأعدام لا تمايز عنده، فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقاً عنده؛ إذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ بحسب الفرض، لا بحسب الواقع، و الخصم يدّعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر أنّ الفرض غير مطابق للواقع، و فائدة وصف الإمكان بالمنفيّ فرضاً- مع صحّة الكلام بدونه- إظهارُ الملازمة؛ لأنّه بهذا الفرض يندرج هو و نفيه تحت

---

۱. س، ش: + «وجود».

۲. ث: «الوصف».

۳. ذ، ر، ز: «لكن».

٤. ز: - «عدميٌ بلا شبهة، و الإمكان أيضاً فرضناه عدميّاً، و لا تمايز بين الأعدام، لكن نفرّق بالضرورة بين الإمكان و نفيه».

٥. أ، ث، ت، خ: «فسّرنا».

الأعدام التي لا تمايز فيها.

قيل: يمكن أن يقرّر الدليل هكذا، و هو أن يقال: لو لم يكن فرق بين الإمكان المنفي و نفي الإمكان لكان الإمكان ثبوتياً، لكنّ المقدّم حقٌّ؛ لعدم التمايز في الأعدام، فالتالي مثله.

بيان الملازمة: أنّه لو لم يكن ثبوتياً على ذلك التقدير لكان عدمياً، فيلزم أن يكون الممكن لا إمكان له؛ إذ التقدير عدم الفرق بين الإمكان المنفيّ و نفي الإمكان، و إذا تحقّق الأوّل أعني: الإمكان المنفيّ، تحقّق الثاني أعني: نفي الإمكان، لكن كون الممكن ممّا لا إمكان له تناقضٌ، و حينئذٍ لا يكون لفظ المنفيّ مُستدركاً.

و تقرير الجواب: أنّا نمنع تحقّق المقدّم، و ما ذكر في بيانه غير مسلّم، بل المتحقّق نقيضه، و هو الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ.

أقول: و لا يخفى أنّ هذا القائل و إن دقّق في دفع الاستدراك، لكن كلام المصنّف بعيد عن هذا التوجيه؛ لأنّه صريح في منع الملازمة [1] كما لا يخفى، و هذا الجواب منعٌ لاستثناء عين المقدّم، فأين هذا من ذاك؟

[انقسام الوجوب و الامتناع إلى ما بالذات و ما بالغير]

١. قوله: لأنّه صريح في منع الملازمة. أقول: أنت تعلم أنّ الملازمة التي ادّعاها المستدلّ إنّما هي بين عدم الفرق و الثبوت، لا بين الفرق و الثبوت، و كلام المصنّف يدلّ على منع الملازمة بين الفرق و الثبوت، و هي (ر، ذ: هو) غير الملازمة التي ادّعاها المستدل، فيصير الكلام (ض، ز: - الكلام) أجنبيّاً عن البحث خارجاً عن التوجيه، و الظاهر أنّ مقصود هذا القائل أنّ المراد أنّ المتحقق نقيض المقدّم و هو الفرق، و هو لا يستلزم ثبوت الإمكان، فليس كلامه منعاً للملازمة بل منعاً لثبوت المقدّم و قولاً بتحقق نقيضه، إلّا أنّه زاد عليه أنّه لا يستلزم مدّعى الخصم هذا، و حينئذٍ يرد عليه أنّ دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة، بل صريحها مجرد أنّ الفرق لا يستلزم الثبوت، و الظاهر على هذا التوجيه أن يقال: و فرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفي، فلا يلزم ثبوته (الدواني).

(و الوجوب شامل للذّاتي) أي: الذي استند إلى الذات من غير التفات إلى أمر آخر، **(و غيره)** أي: الذي حصل للذات باعتبار غيره.

(و كذا الامتناع) شامل للامتناع بالذات و الامتناع بالغير.

(و معروض ما بالغير منهما ممكن) أي: الوجوب بالغير و الامتناع بالغير إنّما يعرضان للممكن بالذات، دون الواجب بالذات و الممتنع بالذات؛ فإنّ الممكن إذا وُجِد علّته عرض له الوجوب بالغير، و إذا عُدِم علّته عرض له الامتناع بالغير.

و أمّا الواجب بالذات فيمتنع أن يعرض له الوجوب بالغير، و إلّا توارد علّتان- أعني: الذات و الغير- على معلول واحد شخصيّ[1] هو وجوب ذلك الواجب.

و يمتنع أيضاً أن يعرض له الامتناع بالغير، و إلّا لكان موجوداً و معدوماً معاً في حالة واحدة، و هو محال.

و كذا الممتنع بالذات لا يمكن أن يعرض له الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، بعين ما ذكر في الواجب.

(و لا ممكن بالغير؛ لما تقدّم في القسمة الحقيقية) من امتناع انقلاب أحد الأقسام الثلاثة إلى الآخر؛ فإنّه لو كان ممكن[2] بالغير فهو إمّا واجب بالذات أو ممكن بالذات أو ممتنع بالذات؛ لضرورة الحصر، و الأقسام بأسرها باطلة، و إلّا يلزم الانقلاب، أمّا على تقدير كونه واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات فظاهر، و أمّا على تقدير كونه ممكناً بالذات فلأنّ الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه، فلو كان ممكناً بالغير فإذا قطع النظر عنه ارتفع عنه[3] إمكانه، فلا يكون ممكناً بالذات، بل واجباً أو ممتنعاً بالذات، و يلزم الانقلاب.

---

۱. ث: + «و».

۲. ث، ز، خ، ج: «ممكناً».

۳. ت، خ، ج: - «عنه».

أقول: فيه بحث؛ لأنّه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع إمكان الممكن بالغير[1]، بل إنّما يلزم من ارتفاع الغير، و لعلّ ذلك الغير لا يرتفع، فلا يرتفع إمكان الممكن بالغير، فلا يلزم الانقلاب.

لا يقال: يجوز أن يرتفع ذلك الغير، فيجوز أن يرتفع إمكان الممكن بذلك الغير، فيجوز الانقلاب المحال، لكن إمكان المحال محال كنفسه.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون ذلك الغير واجباً[2]، فلا يمكن ارتفاعه المُفضي إلى ارتفاع الإمكان المفضي إلى الانقلاب.

قيل: لو سلّم، كان اللازم ارتفاع إمكانه الحاصل من الغير، لا ارتفاع إمكانه المستند إلى ذاته. أقول: فيه بحث؛ لأنّ استواء الوجود و العدم بالقياس إلى ذات واحد[3] لا يتصوّر فيه تعدّد أصلاً[4]،

---

١. قوله: لأنّه لا يلزم من قطع النظر عن الغير إمكان ارتفاع الممكن. أقول: الظاهر أنّ مراده أنّه على تقدير انتفاء الغير يرتفع إمكانه و مثل هذه المسامحة ليس عزيزاً في كلامهم (الكلام) (الدواني).

٢. قوله: لأنّا نقول: يجوز أن يكون ذلك الغير واجباً. أقول: أنت خبير بأنّ امتناع الانفكاك حينئذٍ يكون بالغير، و يكون بالنظر إلى ذات الممكن ممكناً، هذا خلف (الدواني).

٣. ث، خ: «واحدة».

٤. قوله: أقول: فيه بحث لأنّ إستواء الوجود و العدم بالقياس إلى ذات واحد لا يتصور فيه التعدد أصلاً. أقول: ذكر السيّد قدّس سرّه هذا في إثبات أصل المدّعى و لم يلتفت إلى ذكره في رفع الاعتراض عن الوجه الأوّل، نظراً إلى أنّه يكفي في إثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب، فالأولى أن يتمسّك به ابتداءً، و لم يُرِد أنّ هذا الاعتراض لا مدفع له، بل حيث قال: الأولى، و لم يقل: الصواب، فقد أشعر بأنّه يمكن دفعه، إلا أنّه لمّا كان فيه تكلّف و تطويل بلا طائل له لم يلتفت إلى ذكره صريحاً، بل أومأ إليه إيماء لطيفاً، و الشارح (ض، ذ: + سلّمه الله) لم يأخذ كلامه على هذا الوجه، فرماه في الحاشية بالذهول عن أنّ عدم تعدد الاستواء بدفع هذا الاعتراض، و تعجّب من ذلك، و أنا أقضى العجب من الشارح كيف ذهل عن ذلك و جوّز نسبة مثل هذا الذهول إليه قدّس سرّه. ثمّ إنّه غيّر «الأولى» إلى «الصواب» مع أنّ «الأولى» هو اللائق بسياق كلامه؛ لأنّه لمّا تمّ الوجه السابق لم يكن خلاف الصواب، و لو تعاكس كلامهما في لفظ الأولى و الصواب لكان لكلام الشارح وجه، فتدبّر (ر، ذ: فتأمل) (الدواني).

كما يظهر بالتأمّل الصادق. فالصواب[1] أن يقال: ما ثبت للشيء نظراً إلى ذاته لا يثبت له بالنظر إلى غيره، فاستواء الوجود و العدم بالقياس إلى ذاته لمّا كان ثابتاً له لذاته، لم يتصوّر ثبوته له بواسطة الغير، و إلّا توارد علّتان على معلول واحد شخصيّ[2]؛ إذ لا تعدّد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر

---

١. أ، ث: «فالأولى».

٢. قوله: و إلّا توارد العلتان على معلول واحد شخصي. أقول: لِمَ لا يجوز أن يكون استقلال الذات في علّيّة الاستواء- بل أصل علّيّته- مشروطاً بانتفاء الغير، فإذا وجد ذلك الغير لم يكن علّة مستقلة بل لم يكن علّة أصلاً، فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما في إعدام أجزاء المركب؛ فإنّ كلاً منهما (ض، ز: منها) علّة مستقلة عند الانفراد، و إذا اجتمع عدّة منها لم يبق استقلال الآحاد. و الحق أنّ هذه المطلب أجلى من هذه المقدمات كما يظهر بالتأمل الصادق. فإن قيل: فحينئذٍ لا يكون ممكناً ذاتياً؛ لأنّ إمكانه مستند تارة إلى الذات بشرط انتفاء الغير و أخرى إلى الغير، فلا يزال للغير مدخل في إمكانه، و إذا لم يكن ممكناً ذاتياً كان إمّا واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات، و قد تبيّن بطلانهما، و إنّما الكلام في الممكن الذاتي. لا يقال: انتفاء الغير شرط لكون الذات علّة تامة للإمكان لا لنفس الإمكان؛ فإنّه متحقق سواء وجد الغير أو انتفى، فنسبته إلى وجوده و عدمه على سواء، فلا يتوقف على شيء منهما. لأنّا نقول: إذا لم يكن للغير- وجوداً و عدماً- مدخل في علّيّة الإمكان كان الذات مطلقاً علّة تامة، فلا يكون علّيّته التامة مشروطة بعدمه، و هو ظاهر. و أيضاً: فلا يكون ممكناً بالغير؛ إذ لا مدخل للغير في إمكانه. و من هاهنا يلوح أنّ ما قيل في الأعدام ليس كذلك، بل الحق (ز، ر: + أنّ علّة عدم المعلول) عدم أحد علله، و هو أمر واحد لا تعدّد فيه بحسب نفسه و إن تعدد أفراده، لكنها ليست عللاً بخصوصها، بل العلّة هي القدر المشترك. قلت: إن أريد (ض: أراد) بالممكن الذاتي ما ليس ضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته، فهو أعمّ من أن يكون انتفاء الضرورة الذاتيّة معلولاً لذاته أو لغيره، فعلى تقدير أن يكون معلولاً لغيره لا يلزم الانقلاب؛ لأنّه ليس داخلاً في الواجب لذاته و الممتنع لذاته، و إنّما يلزم لو ثبت أنّ الشيء لا بدّ أن يكون أحد طرفي النسبة ضرورياً له بحسب ذاته أو يكون ذاته علّة لسلب الضرورة الذاتيّة، و هو ممنوع؛ لجواز أن يكون انتفاء الضرورة الذاتيّة معلولاً لغيره، و إن أريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علّة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختلّ حصر المواد في الثلاث؛ إذ يصير هكذا: الشيء إمّا أن يكون وجوده ضرورياً له بحسب ذاته أو عدمه ضرورياً له كذلك، أو يكون ذاته علّة لسلب الضرورتين الذاتيتين، و لا شكّ في تجويز العقل أن يكون سلب الضرورتين معلولاً لغيره. و

إلى شيء واحد، كما يظهر بالتأمّل الصادق[1].

فإن قيل: لِمَ لم يلزم من طريان الوجوب أو الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلابُ، و لزم من طريان الإمكان بالغير على الواجب بالذات أو الممتنع بالذات الانقلابُ؟

قلنا: الممكنُ بالذات لمّا لم يقتض الوجود و العدم، و كلٌّ منهما بالنسبة إليه على السواء، فإذا وُجِد علّة أحد الطرفين فوجب أو امتنع به، لم يصر الممكن بالذات غير ممكنٍ بالذات؛ فلم يلزم

من هاهنا يعلم أنّه يمكن أن يمنع ابتداء لزوم توارد العلّتين؛ إذ لم يثبت كون الذات علّة بعد، و يمكن إثباته بأنّه لو كان الإمكان معلولاً لغيره لكان هو بحسب ذاته جايزاً أن يكون ممكناً و أن يكون واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته، و هو محال؛ لأنّ إمكان كونه واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته مشتمل على التناقض. و أيضاً يكون على تقدير عدم تأثير الغير فيه واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته و كلاهما مستحيلان؛ لأنّ سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته، و لا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجباً بذاته أو ممتنعاً بذاته. هذا، و الأشبه أنّ المصنّف بعد ما حقّق أنّ الشيء قد يكون واجباً لغيره أو ممتنعاً لغيره مع أنّه ليس كذلك بحسب الذات، بيّن أنّ مثل ذلك لا يجوز في الإمكان، بأن يكون بشرط كونه على حال من أحواله ممكناً و بدونه ممتنعاً أو واجباً، على قياس كون الشيء بشرط مقارنة وجود العلّة أو المعلول أو انتفائهما واجباً أو ممتنعاً و بدونهما ممكناً، و لا خفاء في انتفاء الإمكان الغيري على هذا الوجه؛ فإنّ ما يفرض بشرط كونه بشرط ما ممكناً فهو لا بدّ أن يكون ممكناً في ذاته؛ إذ لو لم يكن ممكناً في ذاته لم يكن بحسب حال من أحواله ممكناً، و إلّا لزم الانقلاب. فإن قلت: إذا اعتبر الواجب من حيث الإضافة إلى ممكن لكونه (ر، ز، ذ: ككونه) مبدأ زيد مثلاً، كان بهذا الاعتبار ممكناً مع أنّه واجب بذاته، فقد تحقّق الإمكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقّق الوجوب بالغير و الامتناع بالغير في الممكن بالذات. قلت: ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته، و مع هذا الاعتبار وجود ذاته باقٍ على على وجوبه الذاتي؛ فإنّ الواجب من هذه الحيثيّة يجب وجود ذاته بذاته، نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة به، و هو غير واجب بذاته، فما هو واجب بذاته لم يصر ممكناً بالغير، بخلاف الممكن إذا صار واجباً أو ممتنعاً لغيره؛ فإنّ الممكن المأخوذ مع وجود العلّة مثلاً يجب وجود ذاته و هو ممكن بالنظر إلى ذاته، فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجباً لغيره، فتأمّل في أطراف الكلام تحط بحقيقة المقام (ر، ذ: بحقائق المقام) (الدواني).

١. ت: - «إذ لا تعدّد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر إلى شيء واحد، كما يظهر بالتأمّل الصادق».

الانقلاب، و أمّا الواجب بالذات لمّا اقتضى الوجود بالذات، فلو طرء عليه الإمكان بالغير، لما بقي الوجود واجباً، و إلّا لم يطرء عليه الإمكان، و إذا لم يبق الوجود واجباً فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلاب، و كذا القول في الامتناع.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن لا يكون الوجود واجباً[1] بالنظر إلى الغير، و يكون واجباً بالنظر إلى الذات؟

قلنا: لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر إلى الغير، فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير، فيلزم الانقلاب.

و حاصل الكلام أنّ الإمكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي[2]، فلو طرء عليه لزال الوجوب و لزم الانقلاب، و كذا الكلام في الامتناع، و أمّا الوجوب بالغير و الامتناع بالغير فلا يتافيان الإمكان الذاتي، فلا يلزم من طريانهما عليه[3] زوال الإمكان، و لا يلزم الانقلاب.

أقول: الحقّ أنّه إن أريد بالإمكان بالغير- قياساً على الوجوب بالغير[4] و الامتناع بالغير- أن لا

---

١. أ: «ممكناً».

٢. ج: «بالذات».

٣. ث، خ، ج: - «عليه».

٤. قوله: و الحق أنه إن أريد بالإمكان بالغير قياساً على الوجوب بالغير. أقول: الوجوب ضرورة الوجود و الامتناع ضرورة العدم و الإمكان لا ضرورتهما، فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود و الامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم، فيكون الإمكان بالغير بالقياس إليهما اقتضاء الغير لاضرورتهما، و ذلك ظاهرٌ. و الشارح أهمل معنى الضرورة، و فسّر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود، و الامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم، ثمّ قاس الإمكان بالغير عليهما فجعله (ر، ذ: و جعله) لا اقتضاء الغير الوجود و العدم، و ليس كذلك على ما عرفت. نعم القياس على الإمكان بالذات يقتضي أن يكون معناه ما ذكره؛ فإنّ الإمكان بالذات هو أن لا يقتضي الذات وجوده و لا عدمه، لا أن يقتضي لاضرورتهما، و إلّا لكان ممتنع الطرفين لذاته. ثمّ لا يخفى أنّ المقصود بالإمكان بالغير هاهنا هو المعنى الأوّل، فلا حاجة إلى الكلام الطويل الذيل المبتني على المعنى الثاني؛ بل هو الإمكان بالقياس إلى الغير، لا الإمكان بالغير كما أشرنا إليه من قبل (الدواني).

يقتضي الغير وجود الماهية و لا عدمها- كما أنّ الوجوب بالغير أن يقتضي الغير وجودها، و الامتناع بالغير أن يقتضي الغير عدمها – فلا شكّ أنّه لا ينافي الوجوب الذاتي و لا الامتناع الذاتي، فلا يلزم من طريان الإمكان بالغير زوالهما حتّى يلزم الانقلاب؛ فإنّ عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها، بل الماهية إذا اقتضت وجودها يلزم أن لا يقتضيه غيرها، و إلّا لكان واجباً بالغير أيضاً، و قد مرّ إنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير.

و كذلك عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها، بل يلزمه؛ لأنّ[1] الماهية إذا اقتضت عدمها يلزم أن لا يقتضيه غيرها، و إلّا لكان ممتنعاً بالغير أيضاً، و قد مرّ أنّ الممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير.

إنّما الكلام في اجتماعه مع الإمكان الذاتي، فنقول: إن أريد بالغير غير الماهية مطلقاً، فلا يمكن اجتماع الإمكان بالغير مع الإمكان الذاتي[2]؛ لأنّ الممكن إمّا موجود فيكون واجباً بالغير، أو[3] معدوم فيكون ممتنعاً بالغير، فلا يكون ممكناً بالغير.

و إن أريد بالغير الغير المعين، فيحتمل أن يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجباً بالغير، أو يقتضي عدمه فيكون ممتنعاً بالغير، أو لا يقتضي ذلك الغير وجوده و لا عدمَه فحينئذٍ يكون ممكناً بالغير.

و إن أريد بالإمكان بالغير أن يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية إلى الوجود و العدم، فلا كلام في أنّه ينافي الوجوب الذاتي و الامتناع الذاتي أيضاً؛ فإنّه ظاهر لا سترة فيه، فلا يكون الواجب بالذات ممكناً بالغير، و كذا الممتنع بالذات لا يكون ممكناً بالغير، و الممكن بالذات أيضاً لا يكون ممكناً بالغير[4]؛ لما بيّنّا من لزوم توارد العلّتَين على المعلول الواحد.

---

١. ت، ر: – «يلزمه؛ لأنّ».

٢. خ: «بالذات».

٣. أ، ث: «و إمّا».

٤. ج: – «و الممكن بالذات أيضاً لا يكون ممكناً بالغير».

(و عروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية و علّتها، و عند اعتبارهما) أي الوجود و العدم، **(بالنظر إليهما)** [١]، أي الماهية و علّتها، **(يثبت ما بالغير)** أي: الوجوب و الامتناع بالغير. يعني: أنّ الإمكان إنّما يعرض للماهية من حيث هي هي، لا مأخوذة مع وجودها و لا مأخوذة مع عدمها، و كذا غير مأخوذة مع وجود علّتها و عدمها؛ فإنّ الإمكان نسبة بين الماهية من حيث هي و بين الوجود و العدم. أما إذا أخذت الماهية مع الوجود فإنّ نسبتها حينئذٍ يكون إلى الوجود بالوجوب، لا بالإمكان، و يسمّى ذلك وجوباً لاحقاً، و إذا أخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالإمكان، و يسمّى ذلك امتناعاً لاحقاً، و كلاهما يسمّى: ضرورةً بشرط المحمول.

و إذا أخذت الماهية مع وجود علّتها كانت واجبة ما دامت العلّة موجودة، و يسمّى ذلك وجوباً سابقاً، و إذا أخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعةً ما دامت العلّة معدومة [٢]، و يسمّى ذلك امتناعاً سابقاً.

فكلّ موجودٍ ممكنٍ محفوفٌ بوجوبين: سابق و لاحق، و كلاهما وجوب بالغير، و كلُّ معدومٍ ممكنٍ محفوفٌ بامتناعين: سابق و لاحق، و كلاهما امتناع بالغير.

(و لا منافاة بين الإمكان الذاتي [٣] و الغيريّ) أي: الوجوب بالغير و الامتناع بالغير؛ لما مرّ بيانه آنفاً [٤].

---

١. قوله: و عند اعتبارهما أي: الوجود و العدم بالنظر إليهما. أقول: فيه بحث، لأنه قد صرّح هاهنا بأنّ الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير، و لا شكّ أنّه يشمل الواجب بالذات أيضاً إذا أخذ مع الوجود، و قد صرّح بذلك فيما بعد بقوله: لا يخلو عنه قضيّة فعليّة، فيلزم أن يكون الواجب بالذات واجباً بالغير، و هو ينافي قوله: و معروض ما بالغير منهما ممكن، فلا بدّ من تخصيص ما بالغير بالسابق إمّا مطلقاً؛ أو حيث حكم باستلزامه للإمكان، و الثاني أظهر، كيف لا، و اللاحق لو لم يكن بالغير- و ظاهر أنّه ليس بالذات- لزم الواسطة بين الذاتي و الغيري (الدواني).

٢. ز: - «و يسمّى ذلك وجوباً سابقاً. و إذا أخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعةً ما دامت العلّة معدومة».

٣. س، ش: - «الذاتي».

٤. ج: «كما هو بيّنّاه آنفاً».

(و كلّ ممكن العروض ممكن[1] ذاتيّ) أي: كما أنّ الوجود إمّا وجود الشيء في نفسه، كوجود الجسم مثلاً، و إمّا وجوده لغيره، كوجود السواد للجسم مثلاً، كذلك الإمكان إمّا إمكان وجود الشيء في نفسه، و إمّا إمكان وجوده لغيره.

و المدّعى أنّ كلّ ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حدّ ذاته؛ إذ لو كان ممتنع الوجود في حدّ ذاته لامتنع وجوده لغيره، و لو كان واجب الوجود في حدّ ذاته لما أمكن حلوله في غيره، فظهر أنّ إمكان وجود شيء لآخر فرع لإمكان وجوده في نفسه.

أقول: هذا مخالف لما تقرّر من أنّ وجود شيء لآخر في الخارج، و إن اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج، لكنّه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه؛ فإنّ العمى مثلاً موجود لزيد في الخارج مع أنّه غير موجود فيه، فليس كلّ ممكن الوجود لآخر ممكن الوجود[2] في نفسه، كالعمى مثلاً؛ فإنّه ممكن الوجود لزيد في الخارج، و إن لم يكن ممكن الوجود في نفسه.

و يمكن أن يقال: ليس مراد المصنّف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على أيّ وجه كان، بل هو ممكن الحلول في شيء آخر، إمّا حلولَ الأعراض في محالّها أو حلولَ الصور في موادّها.

(و لا عكس) أي: ليس كلّ ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر؛ فإنّ الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته و ممتنع الوجود لغيره، كالمفارقات؛ فإنّها لا يمكن حلولها في غيرها حلولَ الأعراض في موضوعاتها؛ لأنّها جواهر، و لا حلولَ الصور في هيولياتها[3]؛ لأنّها مجرّدة[4].

---

١. س، ش: - «ممكن».

٢. ج: - «لآخر ممكن الوجود».

٣. ج: «هيولاتها».

٤. قوله: و لا حلول الصور في هيولياتها لأنّها مجردة. أقول: البرهان إنّما قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانيّة لا عن مطلق المحلّ؛ إذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في

[احتياج الممكن إلى المؤثر]

(و إذا لحظ[١] الذهنُ الممكنَ موجوداً طلب العلّة؛ و إن لم يتصوّر غيره).

اختلفوا[٢] في أنّ علّة افتقار الممكن إلى المؤثّر ما ذا[٣]؟ فذهب الجمهور إلى أنّها الإمكان، و جماعة من المتكلّمين إلى أنّها الحدوث، و قيل: الإمكان مع الحدوث شطراً، و قيل شرطاً[٤].

و اختار المصنّف مذهب الجمهور، و احتجّ عليه بأنّ العقل إذا لاحظ[٥] كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته، حكم بأنّه لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلّا لأمر مغاير للممكن، يرجّح أحدهما على الآخر، و هو العلّة، سواء لاحظ في تلك الحالة أمراً آخر[٦] غير هذا التساوي؛ مثل كون وجوده مسبوقاً بالعدم، أو لم يلاحظ.

و لا يتوهّمنّ من هذا الكلام أنّ المقصود إثبات أنّ الإمكان علّة للتصديق بحاجة الممكن إلى المؤثّر، لا أنّه علّة لها بحسب نفس الأمر، بل المقصود أنّ العلم بإمكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره إلى المؤثّر، فيقتضي أن يكون الإمكان علّة للافتقار.

بعض، بل ذلك محتمل كما هو المشهور، و سينقله الشارح عن الإمام في تقسيم الجواهر، فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقاً. و الأولى التمثيل بالهيولى و الأجسام؛ فإنّها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها، و كذا المحل الأخير و المركب من الحال، و ذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها، و سيجيء لهذا المقام تحقيق، فانتظره (الدواني).

١. أ: «لاحظ».

٢. انظر: الأربعين في أصول الدين ١: ١٠١؛ تلخيص المحصل: ١٢٠؛ شرح المقاصد ١: ٤٩٠.

٣. ج: «ما هي».

٤. خ، ت: - «و قيل شرطاً».

٥. ذ، ر، ز: «لحظ».

٦. خ: + «مغاير للممكن».

و اعترض عليه: بأنّ العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلّة أو بمعلول آخر لها[1].

و الجواب: أنّه يجب العلم بأنّ الأوسط ملزوم للأكبر؛ ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلّيّة، فالمعلول لمّا جاز أن يكون له علل متعدّدة لم يصلح لأن يستدلّ بوجوده على وجود واحد من علله، و أمّا أحد معلولَي علّةٍ بالنسبة إلى معلولها الآخر فإنّما يعلم كونه ملزوماً للآخر بعد أن يعلم أنّه صدر عن علّة الآخر؛ إذ يجوز أن يكون لكلٍّ منهما علل متعدّدة، فيجوز أن يصدر أحدهما عن علّةٍ و الآخر عن علّةٍ أخرى، و حينئذٍ لا لزوم بينهما.

لا يقال: بعد العلم بتحقق العلّة فالاستدلال بالعلّة على المعلول، لا بأحد المعلولَين على الآخر.

لأنّا نقول: قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها[2] بيّناً لا يحتاج إلى وسطٍ، و لزوم بعضها خفياً لا يتوصّل إليه إلّا بالبعض الآخر البيّن لزومُه.

فتقرّر أنّ مجرّد العلم بوجود أحد المعلولَين من غير انضمام أمر آخر إليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر، لكن مجرّد العلم بالإمكان يستلزم العلم بالافتقار، فعلمنا أنّهما ليسا معلولَي علّة واحدة.

على أنّا نقول: البديهة تشهد بأنّ افتقار الممكن إمّا لإمكانه أو لحدوثه، على معنى أنّ علّة الافتقار ليست خارجة عنهما، فلمّا استلزم العلم بالإمكان وحده العلم بالافتقار، عُلِم أنّه العلّة، و أنّ

---

١. أ: - «أو بمعلول آخر لها». خ، هامش ج: + «و أجيب بأنّ العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود العلة المعيّنة، بل بوجود علّة مّا. و أيضاً: كون الإمكان معلولاً للافتقار ظاهر البطلان، و كونهما معلولَي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرّد العلم بالإمكان».

٢. قوله: لأنّا نقول: قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها. أقول: الظاهر أن يبدل (ض، ز: تبدل) اللزوم بالاستلزام لأنّ الاستدلال بأحد المعلولين على آخر بواسطة العلّة (ض: العلّيّة) يتوقف على استلزامه لها لا لزومه لها، كما لا يخفى. ثمّ أقول: إذا جاز كون بعض المعلولات مستلزماً لعللها لزوماً بيّنا فيستلزم العلم بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق تلك العلّة، فيجوز أن يكون الإمكان معلولاً للافتقار و مستلزماً له باللزوم البيّن، فيستلزم العلم به العلم بالافتقار، فلا يتمّ الاستدلال على كون الإمكان علّة للافتقار بما ذكره (الدواني).

الحدوث ليس معتبراً في العلّية، لا استقلالاً و لا جزءاً و لا شرطاً.

أقول: الأولى في إثبات هذا المطلب أن يقال: إنّ العقل يحكم بأنّ الممكن يتساوي[1] طرفا وجوده و عدمه، فاحتاج إلى مرجّح يرجّح أحد طرفيه المتساوين على الآخر. و الحكمُ بأنّ أحد المتساوين لا يترجّح على الآخر إلّا بمرجّحٍ ضروريّ يجزم به الصبيان، بل هو مركوز في طبائع البهائم، و لذلك تراها تتفرّ من صوت الخشب[2].

و هذا الترتيب العقليّ - الذي هو مؤدّى لفظة الفاء بين الإمكان و الحاجة - هو المراد بالعلّية، فالإمكان علّة للحاجة في نفس الأمر.

(و قد يتصوّر وجود الحادث و لا يطلبها[3]). أراد إبطال مذهب من قال علّة الحاجة هو الحدوث، يعني: أنّا نتصوّر حدوث الممكن، و لا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثّر ما لم نلاحظ إمكانه، حتّى لو فرض حادث واجب بالذات - و إن كان محالاً - يحكم[4] باستغنائه عن المؤثّر.

(ثمّ الحدوث كيفية الوجود، فليس علّة لما تقدم[5] عليه بمراتب).

هذا إبطال لمذهب المخالفين بأسرها. و تقريره: أنّ الحدوث[6] كيفية الوجود؛ لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود المتأخّر عن الإيجاد المتأخّر عن الحاجة؛ لأنّ الشيء إذا لم يحتج في نفسه إلى مؤثّر لم يتصوّر تأثيره فيه، كما في الواجب و الممتنع، و الحاجة متأخّرة

---

١. ت، ج: «يساوي». خ: «تساوي».

٢. قوله: و لذلك تراها تتفر من صوت الخشب. أقول: فإنّه يدلّ (ض: دلّ) على أنّه ارتكز في طبعها أنّ حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجّح يقتضي وجوده و هو الخشب؛ إذ لو جاز عندها ترجّح أحد المتساوين بدون مرجّح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب، بل بدون ما يقتضيه مطلقاً، فلم يستلزم (ر، ذ: فلا يستلزم) وجود الصوت عندها وجود الخشب، فلم تتفر (الدواني).

٣. س، ش: «فلا يطلبها».

٤. أ، ت، ث، ج، ذ، ر: «لا يحكم».

٥. س، ش: «يتقدّم».

٦. ر: - «كيفية الوجود؛ لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيتأخّر عن الوجود».

عن علّتها، فيلزم على تقدير كون الحدوث علّة للحاجة أو جزءاً لها أو شرطاً لها[1] تقدُّمه على نفسه بمراتب أربع- على التقدير الأوّل و الثالث- و[2] خمس على التقدير الثاني؛ لأنّ جزء العلّة متقدّم عليها.

و عورض بأنّ الإمكان[3] صفة للممكن بالقياس إلى الوجود، فيكون متأخّراً عن الوجود، فلا يكون علّة للافتقار المتقدّم عليه بمراتب.

اجيب: بأنّ الإمكان[4] متأخّر عن الماهية نفسها و عن مفهوم الوجود أيضاً؛ لكونه كيفية للنسبة بينهما، لكنّه ليس متأخّراً عن كون الماهية موجودة، و لهذا توصف الماهية و وجودها بالإمكان قبل اتصافها بالوجود، و أمّا الحدوث فلا توصف به الماهية[5] و لا وجودها إلّا حالكونها موجودة،

---

١. ت، خ، ج: - «لها».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «و».

٣. قوله: و عورض بأنّ الإمكان. أقول: الظاهر أن يقول: نوقض؛ فإنّه لا يدل على نقيض هذا المدّعى، بل على نقيض مدّعى آخر لهم؛ فالدليل جار فيه مع تخلّف المدّعى عندهم (الدواني).

٤. قوله: و أجيب بأنّ الإمكان. أقول: تحقيقه أنّ الحدوث كيفية النسبة الفعليّة، فيتأخّر عن الاتصاف بالفعل، بخلاف الإمكان؛ فإنّه كيفية النسبة مطلقاً. فإن قلت: النسبة الفعليّة أيضاً ممكنة. قلت: نعم لكن لا يتوقّف اتصافها بالإمكان على تحققها بالفعل، بخلاف اتصافها بالحدوث (الدواني).

٥. قوله: و أمّا الحدوث فلا توصف به الماهية. أقول: هذا إنّما يتمّ إذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علّة للحاجة و يستبعد أن يقول به (ر، ذ: يقوله) عاقل، أمّا لو أرادوا أنّ علّة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثاً فلا؛ لأنّ هذه الحيثيّة لا تتأخّر عن الوجود، فلا يلزمهم تقدّم الشيء على نفسه، و ما قيل من أنّه إذا فسّر الحدوث بذلك يلزم أن يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثاً كما كان ممكناً هذا خلف. فأقول: مندفع بأنّه إنّما يلزم جواز إطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثيّة المذكورة و لا فساد فيه، و لا يتوهّم أنّ ذلك اصطلاح جديد، بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي، نظير ذلك أنّ قدماء الحكماء فسّروا الجوهر بالموجود لا في موضوع، ثمّ فسّر المتأخرون مفهوم الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع، و ليس هذا اصطلاحاً جديداً في الموجود. على أنّه يمكن أن يقال: المراد بالحدوث الحدوث (ض: بالحادث الحادث) بالقوة، فيندفع هذا التوهّم رأساً، فتأمل (الدواني).

و لا شكّ في تأخره عن الإيجاد، و لهذا صحّ أن يقال: أوجد، فحدث. فبذلك[1] يتمّ المطلوب؛ سواء قلنا بتأخره عن الوجود أيضاً أو لا.

([2] **و لا يتصوّر[3] الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته)**. يعني: لا يجوز أن يكون أحد طرفَي الممكن راجحاً على الطرف الآخر، رجحاناً ناشئاً عن ذات الممكن، غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب[4] أو الامتناع، حتّى يجوز أن يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج إلى غيره، فينسدُّ باب إثبات الصانع.

أقول: لأنّه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظراً إلى ذات الممكن، لم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً، و لو جاز وقوعه نظراً إلى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظراً إلى ذاته؛ إذ لا يتصوّر الوقوع بدون الرجحان، لكنّه لا يجوز؛ لمنافاته مقتضى ذات الممكن[5]،

---

١. ث، ت، ج: «و بذلك».

٢. س، ش: + «و الحكم باحتياج الممكن ضروريّ».

٣. س: «لا تتصور».

٤. أ، ث، ج، خ، ر: «الواجب».

٥. قوله: لكنّه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن. أقول: هذا إنّما يتمّ إذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب، (ر، ذ: + و) أمّا إذا كان اقتضائه له (ر، ذ: - له) على سبيل الرجحان أيضاً فلا؛ لأنّ الخصم لا يسلّم أنّ ما ينافي مقتضى (ر، ز، ذ: + ما يقتضي) ذات الممكن أولويته ممتنع بالنظر إليه؛ فإنّ أصل النزاع إنّما هو في جواز اقتضاء الممكن أولوية أحد الطرفين مع عدم (ر، ذ: + اعتبار) امتناع الطرف الآخر. فيقول الخصم: لِمَ لا يجوز أن يكون اقتضائه لتلك الأولوية على سبيل الأولوية، و هكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار، و جواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظراً إلى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر؛ لأنّ الطرف الراجح في كلّ مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة إلى الممكن لا واجب، فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازاً مرجوحاً، فتأمّل. و أقول في إثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان طرف، فهو (ر، ذ: و هو) بعينه يقتضي مرجوحيّة الطرف المقابل للتضايف بين الراجحيّة و المرجوحيّة، و مرجوحيّته (ض: المرجوحيّة) تستلزم امتناعه لامتناع ترجّح المرجوح، و امتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات، فتدبّر (الدواني).

و هو رجحان الطرف الراجح.

و استدلّ بأنّه لو تحقّق أولوية أحد الطرفين لذاته، فإن لم يمكن[١] طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعاً، فيكون الطرف الراجح واجباً، و قد فرضناه ممكناً، و إن أمكن طريان الطرف الآخر فإمّا لا بسببٍ[٢]، فيلزم ترجّح المرجوح بلا سبب أو بسببٍ[٣]، فإن لم يصر ذلك الطرف أولى به لم يكن السبب سبباً، و إن صار يلزم مرجوحية الطرف الأولى لذاته[٤]، فيزول ما بالذات، و هو ممتنع.

و اعترض عليه: أمّا أوّلاً فبأن قيل: المفروض هو أنّ ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحاناً غير منتهٍ إلى حدّ الوجوب، و مع ذلك يجوز أن يكون ذلك الرجحان المستند إلى الذات مقتضياً للوجوب، فيكون الراجح واجباً من حيث إنّه راجح، و المرجوح ممتنعاً من حيث إنّه مرجوح، فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب و الامتناع. و الخُلف إنّما يلزم أن لو اقتضاهما الذات بانفراده، و لا شكّ أنّ اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلول له، فلا خُلف و لا محذور أصلاً.

فإن قلت: إذا كانت الذات مع الرجحان المستند إليه مقتضياً لوجوب الوجود، كان الذات واجباً لا ممكناً، و قد فرضناه ممكناً، هذا خلفٌ.

قلت: الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره، و هاهنا قد وجب وجوده لا[٥] مع الالتفات[٦] إلى غيره، و هو الرجحان الناشي من الذات من

---

١. ز: «لم يكن».

٢. ث: «لا لسبب». ج: «لا عن سبب».

٣. خ: «أو لسبب».

٤. أ، ر: - «لذاته».

٥. ث: - «لا».

٦. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «التفات».

حيث هي، فلا يلزم أن يكون واجباً.

و أجيب: بأنّ الذات مع الرجحان المستند إليه إذا كان مقتضياً لوجوب الوجود، كان الذات مبدءً لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعاً[١]، و لا نعني بالواجب إلّا هذا، و اعتبار تلك الواسطة المستندة إليه بذاته[٢] لا يقدح في ذلك، نعم لو لم تكن مستندة إليه لكانت قادحة فيه.

و ما قيل: من أنّ الواجب[٣] ما يجب له الوجود من غير التفات إلى غيره، فقد أريد به غير يكون الالتفات إليه قادحاً في كون الذات مبدءً لاستحالة انفكاك الوجود عنه؛ فإنّ ما لا يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه إلى غيره أصلاً.

و أمّا ثانياً فبأن قيل: إنّ السبب إنّما يجعل مسبّبه أولى إذا كان السبب واقعاً؛ إذ لو اقتضى ذات السبب- مع قطع النظر عن وقوعه- أولوية المسبّب، لكان كلّ واحد من طرفي الممكن أولى في زمان واحد؛ إذ لا بدّ من احتياجهما إلى سبب، و ذلك محال. و حينئذٍ نقول: جاز أن لا يقع سبب الطرف المرجوح أصلاً، فلا يصير المرجوح أولى، فلا تزول الأولوية المستندة إلى الذات.

لا يقال: يكفينا إمكان وقوع السبب، فإنّه يستلزم إمكان زوال ما بالذات، و هو محال.

لأنّا نمنع إمكان سبب الممكن؛ فإنّه كما جاز أن تكون علّة الممكن واجبة بالذات، كالعلّة الأولى و الموجودات الممكنة المستندة إليها، جاز أن تكون علّة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلّة الأولى و عدم معلولها؛ فإنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول كما مرّ.

و أجيب: بأنّ الطرف المرجوح إذا كان ممكناً كان له سبب قطعاً، سواء كان ممكناً أو ممتنعاً، فتوقّف أولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب، فلا تكون مستندة إلى الذات وحدها، و

---

١. ث: - «قطعا».

٢. ث، ت، خ، ج: «لذاته».

٣. قوله: و ما قيل من أنّ الواجب. أقول: لا حاجة إلى هذا التكلّف؛ فإنّ معنى قولهم: ما يجب له الوجود من غير التفات إلى غيره، أن يكون هو وحده مستلزماً للوجود، و ذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم (الدواني).

المقدّر خلافه.

أقول: و أنت خبير بأنّ[1] هذا الجواب- في التحقيق- تسليمٌ للاعتراض و تغيير للدّليل، فالأولى أن يجاب[2] بأنّ الطرف المرجوح لمّا كان جايز الوقوع بالنظر إلى ذات الممكن، كان سببه أيضاً- و إن كان ممتنعاً في حدّ ذاته- جايز الوقوع بالنظر إلى ذات الممكن؛ إذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضياً لعدم الطرف المرجوح، فلم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً. و إذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر إلى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح، أعني: مرجوحيّة الطرف الأوّل، فيجوز أن يزول ما كان مقتضياً لذات الممكن، هذا خلفٌ.

قيل: و لو سلّم أنّه يجوز رجحان أحد طرفيه على الآخر لذاته لا إلى حدّ الوجوب، لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف؛ إذ لو كفى فلا يخلو من أن يمتنع وقوع الطرف المرجوح أو لا، فإن امتنع يلزم خلاف المفروض، و إن لم يمتنع يتوقّف وقوع الطرف الراجح

---

١. ت: - «و أنت خبير بأنّ».

٢. قوله: فالأولى أن يجاب. أقول: يرد عليه مثل ما أورد (ض: يرد؛ ر: ورد) على الوجه الذي اخترعه؛ لأنّ اقتضاء عدم الطرف المرجوح إنّما ينافي الإمكان إذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب، بأن يكون عدمه واجباً بالنظر إليه؛ أمّا إذا كان مقتضياً له على سبيل الأولويّة- بأن يكون أولى بالنظر إليه- فلا، بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحاً بالنظر إليه، و ذلك لا ينافي المطلوب، بل يحقّقه. و أيضاً يرد على قوله: و إذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح- إلى قوله- فيجوز أن يزول ما كان مقتضى ذات الممكن، أنّ المفروض اقتضاء ذات الممكن أولويّة ذلك الطرف على سبيل الأولويّة، بمعنى أن يكون ذلك الطرف أولى بالنظر إلى (ر، ذ: + ذات) الممكن، و أولويّته أولى، و كذا أولويّة تلك الأولويّة إلى حيث ينقطع الاعتبار، فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر إلى الذات جوازاً مرجوحاً. و الحاصل أنّ الأولويّة كما يكفي في وقوع أحد الطرفين يكفي في وقوع الأولويّة؛ إذ لم يثبت بعد أنّ الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى بالنظر إلى ذاته، و لا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات إذا كان اقتضائه له على سبيل الأولويّة، (ض: + و) إنّما يستحيل إذا كان على سبيل الوجوب، و يلوح بأدنى تأمّل أنّ هذا الوجه قريب المأخذ جدّاً ممّا اخترعه (الدواني).

على عدم سبب الطرف المرجوح، و هو أمر خارج عن ذات الممكن، فهو في وقوع أحد طرفيه- الراجح على الآخر لذاته فرضاً- محتاجٌ إلى أمر خارج عن ذاته، فلا يكون ذلك الرجحان كافياً[١].

و أيضاً: ذلك الرجحان إن وجب به الطرف الراجح، كان وجوباً لا رجحاناً غير منتهٍ إليه، و إن لم يجب بل أمكن فرضنا وقوعه معه تارةً و عدم وقوعه معه أخرى[٢]، فإن كان وقوعه بمجرّد ذلك الرجحان لزم[٣] ترجّح أحد المتساوين على الآخر بلا مرجّحٍ، و إن اعتبر في وقوعه أمر آخر لم يوجد في الزمان الآخر، لم يكن وقوعه بمجرّد رجحانه، و قد فرضناه كذلك، هذا خلفٌ.

و إذا ثبت أنّ أولوية أحد طرفَي الممكن لا يكفي في وقوعه، فلا يضرّنا ثبوت تلك الأولوية، و لا يهمّنا نفيها؛ إذ المقصود من نفيها دفع توهّم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الأولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج إلى غيره، لئلّا يلزم انسداد باب إثبات الصانع، و قد حصل هذا المقصود.

و لقائل أن يقول[٤]: لمَا جوّزتم أن يكون الأمر الخارج عن ذات الممكن- الذي يتوقّف عليه

---

١. قوله: و إن لم يمتنع- إلى قوله- فلا يكون ذلك الرجحان كافياً. أقول: لقائل أن يقول: كما أنّ الماهيّة تقتضي أولويّة الراجح تقتضي أولويّة عدم سبب المرجوح، فلا يتوقف وقوع الراجح على أمر خارج عن الذات، و ما هو مقتضاه لا بدّ لنفيه من دليل، و يرد على قوله: فلا يكون ذلك الرجحان كافياً، أنّه على تقدير وقوع السبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان، فاحتياج وقوع الطرف الراجح إلى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدلّ على عدم كفاية الرجحان، و إنّما كان دالاً عليه لو بقي الرجحان و لم يقع الطرف الراجح؛ إذ الكلام في أنّه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع (الدواني).

٢. قوله: فرضنا وقوعه معه تارة و عدم وقوعه أخرى. أقول: الممكن ما يكون وجوده و عدمه جايزاً بالنظر إلى ذاته، لا ما يجوز وجوده (ر، ذ: وقوعه) تارة و عدمه أخرى؛ فإنّه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكناً كما في الزمان، فلا يلزم من استلزام وقوعه (ض: وجوده) تارة و انتفائه أخرى المحال، استلزام إمكانه لذلك المحال؛ لأنّه إنّما يلزم من المفروض الذي لا يلزم الإمكان. و أيضاً لا يجري هذا الدليل في الأمور الآنيّة، فلا يثبت به الدعوى كلّيةً، فافهم (الدواني).

٣. ت: «يلزم».

٤. قوله: و لقائل أن يقول. أقول: لقائل أن يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي أيضاً؛ فإنّ مقتضى التساوي هو الاحتياج إلى مرجّح ما، فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك المرجّح عدم السبب المذكور؟ فإن

وقوع الطرف الراجح - عدمَ سبب الطرف المرجوح، فلنفرض أنّ الطرف الراجح للممكن هو الوجود، و ليس هناك سبب لعدمه، فيجوز أن يوجد الممكن من غير حاجة إلى مؤثّر موجود، فيلزم انسداد باب إثبات الصانع.

و ما يقال: من أنّ سبب العدم عدم؛ لأنّ إعدام المعلولات مستندة إلى إعدام عللها[1]، فعدم سبب العدم وجود؛ لأنّ عدم العدم وجود قطعاً.

فمدفوعٌ[2] بأنّ الممكن المفروض ليس معلولاً[3] لشيء حتّى يكون عدمه مستنداً إلى عدم علّته،

تمسّك في دفعه بدعوى الضرورة في أنّ المحتاج إلى غيره في الوجود لا بدّ له من موثر موجود، و لهذا حكموا بأنّ العلّة الفاعليّة ضروريّة في كلّ معلول بخلاف غيرها من العلل، و أنّ (ر، ذ: فإنّ) غير العلّة الفاعليّة لا تكون علّة تامّة، أمكن دفعه على تقدير الأولويّة بهذه الدعوى أيضاً، بأن يقال: إذا ثبت احتياجه إلى الغير ثبت احتياجه إلى موثر موجود بحكم تلك المقدمة. فإن قلت: بديهة العقل إنّما تحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون ما وجوده أولى. قلت: له أن يقول: إذا جوّزتم ذلك على تقدير الأولويّة فلِمَ لا يجوز على تقدير التساوي؟ لا بدّ لذلك من بيان، و التفصيل أنّ الخارج المحتاج إليه إن كان فاعلاً له لزم تجويز تأثير المعدوم في الموجود، و إن لم يكن فاعلاً له لم يكن له فاعل؛ لأنّ ذاته لا يمكن أن يكون فاعلاً له؛ لما سيأتي من (ض، ز: في) كون الوجود عين الواجب، فيلزم استغناء الممكن المحتاج إلى الغير في الوجود عن المؤثّر الموجود، و هو يقدح في إثبات الواجب على تقدير التساوي أيضاً على ما سبق، فقوله: لما جوّزتم إلى آخره مندفع بأنّ غرض المستدل أنّه على تقدير الأولويّة يحتاج إلى غيره، فيلزم احتياجه إلى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم ينتمش الاثبات على تقدير التساوي أيضاً (الدواني).

١. ج: «عدم عللها». ت: «عدم علّتها».

٢. ت، خ، ج: «أقول: مدفوعٌ».

٣. قوله: فمدفوع بأنّ الممكن المفروض ليس معلولاً. أقول: كيف لا يكون معلولاً لشيء و قد فرض توقفه على عدم سبب عدمه، و المتوقف على الغير معلول له. و كأنّه أراد بالشيء (ض: الشيء) الموجود، يعني ليس معلولاً لشيء (ض، ز: - شيء) موجود، حتى يكون عدمه مستنداً إلى عدمه، بل هو معلول العدم (ز: لعدمه)، فيكون عدمه مستنداً إلى وجوده (ض: وجود). ثمّ لا حاجة إلى ذلك و لا إلى قوله: و لا استحالة في أن يكون العدم أثراً لموجود، بل يكفي أن يقال: يجوز أن يكون الخارج الذي يحتاج

لِمَ لا يجوز أن يكون عدمه مستنداً إلى أمر موجود؟ و لا استحالة في أن يكون العدم أثر الموجود، إنّما المستحيل أن يكون الوجود أثر المعدوم.

(و لا تكفي) الأولوية **(الخارجية)** في وقوع أحد طرفَي الممكن، بل ما لم يجب لم يقع؛ **(لأنّ فرضها لا يحيل)** الطرف **(المقابل)** يعني: فرض وقوع الأولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف المرجوح محالاً؛ لما مرّ آنفاً من أنّه لو وجب وقوع الطرف الأولى لم تكن أولوية ما فرضناه أولويةً، بل وجوباً.

و إذا أمكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الأولوية الخارجية، فلنفرض وقوعه معها تارةً و عدم وقوعه معها أخرى[1]، فإن كان وقوعه بمجرّد تلك الأولوية لزم ترجّح أحد المتساوين على

إليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرّر (ض: المعتبر) عندهم، فلا يلزم الاحتياج إلى موجود (ض: الموجود). و التحقيق أنّ علّة العدم عدم علّة الوجود، إمّا بجميع أجزائها أو ببعضها، و لمّا كان من جملة أجزائها انتفاء المانع فانتفائها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع. فإن قلت: هذا أيضاً إنّما يتمّ إذا جوّز كون العدم أثر الموجود؛ إذ لو لم يجز لم يكن استناد عدم المعلول إلى وجود المانع. قلت: ليس كذلك؛ فإنّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة، و وجود المانع أمر مقارن لعدم العلّة، و ليس علّة له، و لو سلّم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه؛ إذ يكفي فيه كون انتفاء المانع ممّا يتوقف عليه وجود المعلول في الجمله، و هو معلوم مقرّر (الدواني).

١. قوله: فلنفرض وقوعه معها تارة و عدم وقوعه معها أخرى. أقول: فيه مثل ما سبق في الأولويّة الذاتيّة مع زيادة، و هي أنّه بعد تسليم جواز وقوعه تارة و عدمه أخرى بالنظر إلى ذات الممكن، يمكن أن يقال: إنّه ممتنع بالنظر إلى ذات الرجحان الناشي من العلّة؛ لأنّ ذلك الرجحان لمّا كان حاصلاً في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص أحدهما (ز: أحديهما؛ أ: بعضه) بالوجود و الآخر (ز: و الأخرى) بالعدم من دون مرجّح آخر، فالمحال إنّما يلزم من وقوعه في بعض الأوقات دون بعض فيكون محالاً، و لا يلزم من استحالته انتهاء الرجحان إلى حدّ الوجوب؛ لأنّ نقيض أحد الطرفين أعمّ من ارتفاعه بالكلّية و من ارتفاعه تارة و وقوعه أخرى، و لا يلزم من امتناع الأخص امتناع الأعمّ حتى يلزم وجوب الطرف المقابل. و أيضاً يمكن أن يقال: إنّ العلّة كما تقتضي رجحان أحد الطرفين تقتضي رجحان وقوعه في جميع أوقات الرجحان على وقوعه في بعض أوقاته دون بعض، فلا يحتاج إلى مرجّح آخر، و يكون

الآخر بلا مرجّحٍ، و إن كان وقوعه لأمر آخر لم يوجد في الزمان الآخر، فإمّا أن يجب مع ذلك الأمر وقوع الطرف الراجح، و حينئذٍ ثبت ما ادّعيناه من أنّه لا يكفي الأولوية في وقوع الممكن، بل ما لم يجب لم يقع أو لا يجب، بل يصير أولى، و نقلنا الكلام إلى تلك الأولوية، **(فلا بدّ من الانتهاء إلى الوجوب)**؛ لئلّا يلزم التسلسل [1].

(و) هذا الوجوب **(هو)** وجوب **(سابق)**؛ لأنّه وجب أوّلاً من علّته فوقع. و المراد السبق الذاتي لا الزماني، فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حالكونها معدومة، كيف و هي في تلك الحالة ممتنعة بالغير.

معنى الاقتضاء كما سبق كون ذلك أولى بالنظر إلى العلّة، لا بمعنى الوجوب؛ إذ لم يثبت بعد أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيجوز أن يوجد المعلول بالأولويّة الناشئة من العلّة، و تكون الأولويّة حاصلة من أولويّة تلك الأولويّة، و هكذا إلى حيث ينقطع الاعتبار، كما أنّه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل الوجوبات (ز: الوجوب + ما) بانقطاع الاعتبار. و أيضاً هذا الدليل لا يجري في العلل الآتية بالنسبة إلى معلولاتها، فلا يثبت به هذه الدعوى بالكلّيّة (ض: كلّيّة). و لا يخفى جريان مثل هذا (ض، ز: - هذا) الوجه الثاني في الأولويّة الذاتيّة أيضاً، فأحسن التأمّل (الدواني).

١. قوله: لئلا يلزم التسلسل. أقول: اللازم من عدم الانتهاء إلى الوجوب أن يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض أوقات المرجّح دون بعضٍ إلى مرجّح آخر، ثمّ على فرض وقوعه في بعض (ض: + أوقات) ذلك البعض دون بعض آخر إلى مرجّح ثالث، و هكذا كلّ ما فرضنا وقوعه في جزء من أجزاء وقت المرجّح دون جزء آخر يزيد مرجّح، و من البيّن أنّه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجّحات الغير المتناهية في الواقع، و ذلك ظاهرٌ. و لو سلّم فيجوز أن تكون المرجّحات أموراً عدميّة، و إن (ر، ز، ذ: لئن) سلّم فبطلانه ممنوعٌ؛ لأنّها غير مرتّبة، بل إنّما يلزم توقّف المعلول على المرجّحات الغير المتناهية، لا توقّف بعض آحادها على بعض، و الأولى ترك ذكر التسلسل؛ لتمام المقصود بدونه؛ إذ الحاصل أنّه لو كفى الأولويّة الخارجية لأمكن وقوعه تارة و عدمه أخرى، و لو أمكن ذلك لزم إمّا ترجيح (ض، ز: ترجّح) أحد المتساويين أو عدم كفاية ما فرض كفايته، و هما محالان، فكذا المقدّم الأوّل، و هو الكفاية، و إذا لم يكف الأولويّة لزم الانتهاء إلى الوجوب، و هو (ر، ز، ذ: ذلك) ظاهر (الدواني).

(و) إذا وُجِد الممكن أو عُدِم، **(يلحقه)** بسبب كونه موجوداً أو معدوماً **(وجوب آخر)** يسمّى الوجوب اللاحق و الضرورة بشرط المحمول؛ لأنّ كلّ ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجوداً، و كلّ ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه[١] معدوماً، **(لا يخلو[٢] عنه)** أي: عن هذا الوجوب **(قضية فعلية)**؛ فإنّ كلّ قضية فعلية تلحقها الضرورة بشرط المحمول.

و أراد بالوجوب هاهنا ما هو أعمّ من وجوب الوجود و وجوب العدم، فيشمل الامتناع السابق و الامتناع اللاحق أيضاً.

(و الامكان لازم) لماهية الممكن، **(و إلّا)** لجاز انفكاكه عنها، و عند الانفكاك **(يجب[٣] الماهية أو يمتنع[٤])** فيلزم الانقلاب.

(و وجوب الفعليات) يعني: الوجوب اللاحق في الممكنات؛ إذ المقصود بيان أنّ الوجوب اللاحق لا ينافي الإمكان الذاتي، بل الممكن مع وجوبه اللاحق باقٍ على طبيعة إمكانه، فاندفع ما قيل[٥] من أنّ قولنا: الواجب لذاته موجود، قضية فعلية و لا يخلو فعليته عن الوجوب اللاحق، فهاهنا وجوب لاحقٌ مع أنّه لا يقارنه جواز العدم، **(يقارنه جواز العدم)** هذا يشعر بأنّ المراد بالوجوب[٦]

---

١. أ، ذ، ر، ز: - «موجوداً، و كلّ ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه».

٢. ش: «لا تخلو».

٣. س، ش: «تجب».

٤. س، ش: «تمتنع».

٥. قوله: فاندفع ما قيل. أقول: يمكن أن يقال: المقصود أنّ وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم في الجملة كما في الممكنات، فيندفع ذلك و يكون الوجوب باقياً على عمومه كما ذكره الشارح، فيلائم أجزاء كلام المتن من غير اضطراب (الدواني).

٦. قوله: هذا يدل على أنّ المراد بالوجوب. أقول: لا يرد هذا على التوجيه الذي مرّ؛ لأنّ مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق. لا يقال: إن أريد بوجوب الفعليات جميع أفراده انتقض بالواجب و وجوب العدم، و إن أريد بعض أفراده- و هو وجوب وجود الممكنات- يرجع إلى توجيه الشارح. لأنّا نقول: المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق كما أشير (ر، ذ: أشرنا) إليه، و المعنى أنّ الوجوب

هو وجوب الوجود لا الأعمّ[1]، كما ذكرنا آنفاً، و إن حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله: (**و ليس**[2]) وجوب الفعليات (**بلازم**) لماهية الممكن تكراراً.

(**و نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمامٍ إلى نقصٍ**)؛ لأنّ الوجوب تأكد الوجود و قوّته، و الإمكان ضعفٌ فيه.

[الإمكان الاستعداديّ]

(**و الاستعداد**[3]) و يسمّى الإمكان الاستعداديّ و الإمكان الوقوعيّ أيضاً، و هو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقّق بعض الأسباب و الشرايط و ارتفاع بعض الموانع، (**قابل للشدة و الضعف**) بحسب القرب من الحصول و البُعد عنه، بناء على حصول الكثير ممّا لا بدّ منه أو القليل؛ فإنّ استعداد النطفة للإنسانية أضعف من استعداد العَلقة لها، و هو من استعداد المضغة لها، و استعداد الجنين للكتابة أضعف من استعداد الطفل لها.

(**و يعدم**) بعد الوجود إمّا بحصول الشيء بالفعل و إمّا بانتفاء الأسباب و عروض الموانع، (**و**

اللاحق قد يقارنه جواز العدم، فالوجوب باق على إطلاقه كما في قوله: و يلحقه وجوب آخر، إلا أنّ مادة (ض: المادة) المقارنة مخصوصة، و حينئذٍ فالقضية طبيعية، أو نختار الثاني، و نقول: لا يرجع إلى توجيه الشارح؛ لأنّ الوجوب اللاحق باق على إطلاقه و الحكم جزئي. لا يقال: لا يبحث في العلوم عن الطبيعية و الجزئية. لأنّا نقول: كثيراً ما يورد المصنّف القضايا في صورة الطبيعية و الجزئية، كما في قوله: ثمّ العدم قد يعرض لنفسه، و قوله: (ض: + وجود) الوجوب شامل للذاتي (ر، ذ: + و الغيري) إلى غيرهما من النظاير التي لا تحصى. و قد صرّح الشيخ في الشفاء [الشفاء (الالهيات): ١٥] بأنّ مسائل العلوم الحكميّة قد تكون جزئية، نعم لا تكون شخصيّة (الدواني).

١. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «لا أعمّ».

٢. س: «فليس».

٣. س: «و الاستعدادي».

يوجد) بعد العدم بحدوث بعض الأسباب و الشرائط و ارتفاع بعض الموانع **(للمركبات**[1]**)** أراد بها التمثيل لا الحصر[2]؛ فإنّ الحكماء و إن زعموا أنّ الإمكان الاستعداديّ لا يكون إلّا لما له مادّة و كلّ ماديّ مركبٌ، لكنّ المصنّف سيطله.

(و هو غير الإمكان الذاتي)؛ فإنّه[3] قابل للشدّة و الضعف كما مرّ، بخلاف الإمكان الذاتي، و لأنّه غير لازم لماهية الممكن؛ لما مرّ من أنّه يعدم و يوجد بخلاف الإمكان الذاتي.

و لأنّه قائمٌ بمحلّ الممكن لا بالممكن؛ فإنّ الإمكان الاستعداديّ للانسانية قائمٌ بمادّة النطفة لا بالإنسانية، و إمكان الكتابة قائمٌ بمادّة الجنين لا بالكتابة، بخلاف الإمكان الذاتي؛ فإنّه إنّما يقوم بماهية الممكن لا بمحلّها.

و لأنّه أمر متحقّق في الأعيان؛ لأنّه كيفية حاصلةٌ للشيء مُهَيّئة إياه لإفاضة الفاعل وجود الحادث فيه، كالصورة و العرض، أو معه، كالنفس، بخلاف الذاتي؛ فإنّه اعتبار عقليٌّ لا تحقُّق له في الأعيان.

و لأنّه مقرّب إلى تأثير المؤثّر و إيجاده الحادثَ، بخلاف الذاتي؛ فإنّه لا يقتضي رجحان الوجود أو العدم، بل كلاهما بالنظر إليه على السواء.

[القِدَم و الحدوث]

---

۱. ش: «للممكنات».

۲. قوله: أراد بها التمثيل لا الحصر أقول: ما سيطله المصنّف هو افتقار الحادث إلى المادّة، و لا يلزم منه إثبات الإمكان الاستعدادي بدون المادّة، فلا يتمّ الاستدلال به على أن ليس هذا القيد للحصر؛ إذ الحوادث عند المصنّف كما لا يحتاج إلى المادة لا يحتاج إلى الاستعداد، فلعلّه إنّما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث و هو المركبات. ثمّ إنّ الحصر على مذهب الحكماء ممنوع؛ إذ النفس مادي بالمعنى المراد هاهنا و ليس بمركّب، و الصواب أن يقال: لم يرد الحصر؛ لثبوت الاستعداد في البسائط كالنفوس و بسائط الصور و الأعراض (الدواني).

۳. ت، ج: «لأنّه».

(و الوجود[1] إن أخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديمٌ، و إلّا فحادث). القدم و الحدوث صفتان للوجود، و أمّا الماهية فإنّما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما، و قد يوصف بهما العدم، فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود: قديمٌ، و للمسبوق: حادث.

ثمّ كلٌّ من القِدَم و الحدوث قد يؤخذ حقيقياً و قد يؤخذ إضافياً، أمّا الحقيقيّ فقد يراد بالقدم: عدم المسبوقية بالغير، و بالحدوث: المسبوقية به[2]، و يسمّى ذاتياً. و قد يخصّ الغير بالعدم فيراد بالقِدَم: عدم المسبوقية بالعدم، و بالحدوث: المسبوقية به، و يسمّى زمانياً، و هو المتعارف عند الجمهور.

و أمّا الإضافيّ فيراد بالقِدَم: كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر ممّا مضى من زمان وجود شيءٍ آخر، فيقال للأوّل بالنسبة إلى الثاني: قديمٌ، و للثاني بالنسبة إلى الأوّل: حادث.

فالقديم[3] الذاتي أخصّ من الزماني، و الزماني أخص[4] من الإضافي؛ فإنّ كلّ ما ليس مسبوقاً بالغير أصلاً ليس مسبوقاً بالعدم و لا عكس، كما في صفات الواجب، و كلّ ما ليس مسبوقاً بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده و لا عكس، كالأب؛ فإنّه قديم بالنسبة إلى الابن و ليس قديماً بالزمان.

و الحدوث الإضافي أخصُّ من الزماني، و الزماني من الذاتيّ؛ فإنّ كلّ ما يكون زمان وجوده الماضي أقلّ فهو مسبوق بالعدم و لا عكس؛ فإنّ الأب مقيساً إلى ابنه فرد من أفراد القديم الإضافي[5]، و ليس فرداً من أفراد الحادث الإضافي، مع أنّه حادث زمانيّ، فوجدنا[1] فرداً من أفراد

---

١. س: «و الموجود».

٢. ج: «بالغير».

٣. أ، ث: «فالقدم».

٤. ث: - «أخص».

٥. قوله: و لا عكس؛ فإنّ الأب مقيساً إلى ابنه فرد من أفراد القديم الإضافي. أقول: إذا أخذ الأب من حيث الإضافة إلى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث الإضافي، فليكن القديم الزماني من

الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الإضافي؛ فإنّ الأب إذا صدق عليه الحدوث الإضافي فذلك إنّما يصدق إذا قيس إلى ما قبله، كأبيه مثلاً، فهناك أمران: أحدهما الأب مقيساً إلى ما بعده، و هو فرد من أفراد القديم الإضافي، و لا يكون فرداً من أفراد الحادث الإضافي، و الآخر الأب مقيساً إلى ما قبله، و هو فرد من أفراد الحادث الاضافي، و ليس فرداً من أفراد القديم الإضافي.

و الحاصل: أنّ الأب من حيث إنّه قبل ابنه[٢] قديم إضافي و ليس حادثاً إضافياً، فالأب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادّة افتراق الحادث الزماني من الحادث الإضافي، و كلّ ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير و لا عكس.

(و السبق و مقابلاه) يعني: التأخر و المعية، **(إمّا بالعلّية)** و هو سبق الفاعل المستقلّ بالتأثير، و قد يسمّى تلك علّة تامّة؛ لاستجماعه لشرائط التأثير و ارتفاع الموانع[٣].

(أو بالطبع) و هو ما سبق سواه[٤] من العلل الناقصة، سواء كانت علّةً[٥] فاعليةً أو غيرها. و أمّا العلّة التامّة بمعنى جميع ما يتوقّف عليه الشيء، فهي قد تكون متقدّمة على المعلول، و ذلك إذا كانت هي العلّة الفاعلية وحدها، كما في البسيط الصادر عن[٦] الموجَب بلا اشتراط أمرٍ في تأثيره و لا

حيث عدم مقايسته إلى الحادث مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي، فتختل النسبة المذكورة بين القديمين آنفاً، و تصير النسبة بالعموم من وجه. و الأولى ترك هذا التكلف و جعل النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق؛ فإنّ كلّ حادث إضافي فهو (ر، ز، ذ: - فهو) حادث زماني، و كلّ حادث زماني فهو حادث إضافي بالنسبة إلى القديم الزماني (الدواني).

١. ج: «فوجد».

٢. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «من حيث إنّه أب لابنه».

٣. ث، ت، خ، ج: «موانعه».

٤. ت: «ما سواه».

٥. ا، ث، ت، ج: - «علّة».

٦. خ: «من».

تصوُّر مانع[1]، أو مع اعتبار شيء معها من شرط أو ارتفاع مانع.

أو كانت هي العلّة الفاعلية مع الغائية، كما في البسيط الصادر عن المختار، سواء اعتبر هناك شرط أو لا.

و أما إذا كانت العلّة التامّة هي الفاعلية مع المادية و الصورية- سواء كان هناك علّة غائية، كما في المركب الصادر عن المختار، أو لا، كما في المركب الصادر عن الموجَب- فلا يتصوّر تقدّمها على معلولها؛ لأنّ مجموع الأجزاء المادية و الصورية عين الماهية، و الشيء لا يتقدّم على نفسه فكيف يتقدّم عليها[2] مع انضمام أمرَين آخرَين[3] إليه[4]؟

و قال صاحب المحاكمات[5]: «و عندي أنّ العلّة التامّة ليست معتبرة في التقدم بالعلية، بل المعتبر

---

١. قوله: و لا تصور مانع. أقول: فإن قلت: عدم إمكان المانع لا يوجب أن يكون الفاعل وحده علّة تامة؛ فإنّا نعلم أنّه لو كان هناك مانع لم يتحقق، فانتفائه جزء من العلّة، سواء أمكن تحقق المانع أو لا، غاية ما في الباب أن يكون انتفاء المانع ضرورياً، و ذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة. قلت: إذا لم يكن المانع بمعنى أنّه يمتنع أن يتصف شيء من الأشياء بمانعيته لم يكن انتفائه جزءاً من العلّة؛ فإنّه يرجع إلى سلب المانعيّة و امتناعها، فلا يحتاج المعلول إلى انتفاء شيء من الأشياء؛ إذ لا شيء منها بمانع عنه. نعم لو كان اتصافه بالمانعيّة واقعاً لكنّه غير موجود، لكان انتفائه جزءاً من العلّة، كما أنّ إرادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في نفس الأمر، إلّا أنّه ممتنع بالغير، فيكون انتفائه جزءاً من العلّة، و عليك بالتأمل. و بالجملة العقل لا ينقبض عن أن يكون شيء ما (ر، ذ: - ما) لذاته (ر، ذ: بالذات) يوجب أمراً من غير مداخلة أمر آخر معه في العلّيّة له، و لا دليل على استحالته، بل التفتيش ربما يوجبه، و كونُه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلّة؛ لجواز أن يكون لازماً للعلة من غير توقف التأثير عليه، فليس كلّ ما لا يكون المعلول موجوداً على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه (الدواني).

٢. أ: - «عليها».

٣. ج: - «آخرين».

٤. ت: «إليها».

هو العلّة الفاعلية، يدلّ عليه قول الشيخ في بيانه: و ذلك إذا كان وجود هذا عن آخر؛ فإنّ ما وجود الغير عنه هو العلّة الفاعلية، و في مثاله: حركة اليد و حركة المفتاح؛ فإنّ حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح؛ ضرورةَ توقّفها على اليد و على العضلات و على المفتاح و غيرها، و حينئذٍ لا ينعكس المتقدّم بالعلّية على المتأخّر كما في الطبع [1]؛ انتهى كلامه.

أقول: فعنده تقدّم العلّة الفاعلية- و إن لم تكن [2] مستقلّة- تقدّمٌ بالعلّية، و تقدّم ما سوى العلّة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدّمٌ بالطّبع.

و على ما ذكرنا [3] تقدّم الفاعل أيضاً إذا لم يكن مستقلّاً بالتأثير تقدّمٌ بالطّبع. و ما ذكرناه موافق لكلام المصنّف في شرحه للإشارات حيث قال [4]: «ثمّ لا يخلو إمّا أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج أو لا يكون، فالمحتاجُ بالاعتبار الأوّل متأخّر بالمعلولية، و هو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد، و بالاعتبار الثاني متأخّر بالطّبع، و هو كالكثير بالقياس إلى الواحد و كالمشروط بالنسبة إلى الشرط. و المتأخّر بالمعلولية لا ينفكّ عن المتقدّم بالعلّية في الزمان، و يرتفع كلّ واحد منهما بارتفاع صاحبه، إلّا أنّ ارتفاع المعلول يكون تابعاً و معلولاً

العلّامة الحسن ابن المطهّر الحلّي، و قرأ عليه. و أخذ عن القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الايجي الشافعي المعروف بالعضُد. ثم استقرّ بدمشق سنة (٧٦٣ ه) و اشتهر، و بعُد صيته. و قد صنّف كتباً، منها: تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، تحقيق معنى التصور و التصديق، رسالة في النفس الناطقة، شرح «الحاوي الصغير في فقه الشافعية، حاشية على «الكشاف» للزمخشري، و المحاكمات بين الامام و النصير، حكم فيه بين الفخر الرازي و نصير الدين الطوسي في شرحيهما لإشارات ابن سينا. توفي في دمشق و دفن في الصالحية. انظر: فهرس التراث ١: ١٧٣٠؛ أمل الآمل ٢: ٣٠١- ٣٠٣؛ موسوعة طبقات الفقهاء ٨: ٢٢٧.

١. انظر: المحاكمات بين شرحي الإشارات ٣: ١١١.

٢. خ: «لم يكن».

٣. ث، خ: «ذكرناه».

٤. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ١١٠.

لارتفاع العلّة من غير عكس. و المتأخر بالطّبع يستلزم المتقدّم في الوجود من غير انعكاس؛ فإنّ المتقدّم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر، أمّا المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلّا مع المتقدّم»، انتهى كلامه.

أقول: و هو غير مناف لكلام الشيخ[1]؛ فإنّ قوله[2]: و ذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، نقول معناه: إذا كان وجود هذا صادراً عن آخر، و إنّما يصدر وجود أمر عن آخر إذا كان مستجمعاً لشرائط التأثير و ارتفاع الموانع.

و يمكن أيضاً تأويل المثال المذكور بأنّ المراد تقدّم حركة اليد مع جميع ما لا بدّ منه من وجود الشرائط و ارتفاع الموانع[3].

و اعلم: أنّ هذين التقدّمَين[4] - أعني: التقدّم بالعلّية و التقدّم بالطّبع - يشتركان في معنى واحد

---

١. قوله: أقول: و هو غير مناف لكلام الشيخ. أقول: بل صرّح بذلك في إلهيّات الشفاء في بحث التقدّم (الدواني).

٢. انظر: الإشارات و التنبيهات: ١٠٦.

٣. خ: «موانعه».

٤. قوله: و اعلم أنّ هذين التقدّمين. أقول: فإن قلت: فَلِمَ عدّوهما نوعين من التقدّم و لم يكتفوا بعدّ القدر المشترك لينحصر التقدّم في الأربعة؟ على أنّ تقليل الأقسام مطلوب. قلت: الذي يعلم من الشفاء أنّ القدر المشترك بين التقدّمات هو أن يكون للمتقدّم من حيث هو متقدّم شيء ليس للمتأخر، و لا يكون ذلك الشيء للمتأخر إلّا و هو موجود للمتقدّم، فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدّمات على سبيل التشكيك، مثلاً في التقدّم بالمكان ما هو أقرب إلى المبدء المحدود، و يكون له أن يلي ذلك المبدء حيث ليس يليه ما بعده، و ما بعده لا يلي ذلك المبدء إلّا و قد وليه الأقرب. ثمّ جعل نفس المعنى كالمبدء المحدود، فما كان له منه ما ليس للآخر و ليس للآخر إلّا ما لذلك الأوّل، جعل متقدّماً في ذلك الشيء، كالفاضل بالنسبة إلى المفضول و الرئيس بالنسبة إلى المرئوس؛ فإنّ الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرئوس، و إنّما يقع للمرئوس حين يقع للرئيس أوّلاً فيتحرك باختيار الرئيس. ثمّ نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس إلى الوجود، فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أوّلاً، و إن لم يكن للثاني، و الثاني لا يكون له إلّا و قد كان للأوّل متقدّماً على الآخر، مثل الواحد؛ فإنّه يمكن وجوده

يسمّى التقدّم بالذات، و هو تقدّم المحتاج إليه على المحتاج. و ربّما يقال للمعنى المشترك تقدّم بالطّبع، و يخصّ التقدّم بالعلّية باسم التقدّم بالذات، و الشيخ[1] استعملهما في قاطيغورياس «الشفاء»[2]

بدون الكثير، و لا يمكن وجود الكثير بدون أن يكون وجوده قد وقع. ثمّ (ض: + قد) نقل منه إلى حصول الوجود من جهة أخرى، بأن يكون شيئان وجود أحدهما من الآخر و وجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه أو من ثالث، فله من الأوّل وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته، كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح، فالمعنى الذي فيه التفاوت من كلّ قسم من أقسام التقدّم مختلف، مثلاً في التقدّم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت- و هو ملاك التقدّم- هو نفس الوجود؛ فإنّ الواحد- من حيث إنّه واحد يمكن وجوده بدون الكثير و لا يمكن وجود الكثير إلّا و قد صار الواحد موجوداً أوّلاً- متقدّم على الكثير. فأصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدّم و لم يحصل بعد للمتأخر، و لا يحصل للمتأخر إلّا و قد حصل للمتقدّم. و لذلك قال الشيخ: و قد حدّ بأنّه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود. و في التقدّم بالعلّيّة هو الوجود باعتبار وجوده (ض، ز: وجوبه) لا باعتبار أصله؛ فإنّ العلّة لا ينفكّ عن المعلول، فالتفاوت هناك في أنّ أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر، و الثاني (ض، ز: الآخر) لا يجب إلّا حيث يكون قد وجب الأوّل؛ فإنّ وجوب الثاني من وجوب الأوّل، و في الأوّل التفاوت في أنّ أحدهما حيث لا يوجد الآخر، و الآخر لا يوجد إلّا حيث وجد الأوّل، فيكون نحو آخر من التقدّم، إلّا أنّه يجمعهما معنى واحد يسمّى بالتقدّم الذاتي، و هو التفاوت في الوجود؛ أعمّ من أن يكون بحسب أصله أو بحسب كيفيّته. و الحاصل أنّ اختلاف أنحاء التقدّم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدّم، و ذلك المعنى مختلف في التقدّم بالطبع و التقدّم بالعلّيّة. و من ثمّة علم أنّه لا بدّ في المتقدّم بالعلّيّة أن يكون علّة موجبة للمعلول، كما صرّح به الشيخ في هذا الموضع، و لا يلزم أن يكون قرينة. يظهر جميع ذلك على من راجع الشفاء بشرط سلامة الفطرة و استقامة الفكرة، و الله الموفّق (الدواني).

١. انظر: الشفاء (المنطق) المقولات: ٢٦٨.

٢. قوله: و الشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء. أقول: قال فيه: «و هاهنا قسمٌ للتقدّم مشهورٌ، و ذلك هو التقدّم بالعلّيّة؛ فإنّ السبب متقدّم على المسبّب و إن كان لا يوجد أحدهما إلّا و قد وجد الآخر، و ليس أحدهما متقدّماً بالطبع على الوجه المذكور من التقدّم بالطبع هاهنا، و إن كان قد يقال المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلّيّة و بالذات». هذه عبارته، و هو ظاهرٌ في جواز إطلاق التقدّم بالطبع على القدر المشترك، لكن لا دلالة له على تخصيص التقدّم بالذات بالتقدّم بالعلّيّة، بل الظاهر أنّه أراد بالتقدّم

كذلك.

و من الأفاضل من خصّ التقدّم الذاتي بجزء الشيء مقيساً إلى كلّه، و قال[1]: «لا يعقل[2] ذات الإثنين و هو ذات هذا الواحد و ذلك[3] الواحد، و لا يتمّ له ذات إلّا بذاتيهما، سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا[4]، بل ذلك حكم له باعتبار ذاته و حقيقته من حيث هي، بخلاف التقدّم بالعلّية؛ فإنّه

بالذات هاهنا ما هو المشهور باسم التقدّم بالطبع؛ فإنّ العام إذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص، فيكون معناه: قد يحمل المتقدّم بالطبع على المتقدّم بالعلّيّة و القسم الآخر من المتقدّم بالذات، فيكون حينئذ معناه القدر المشترك بينهما. و لعلّ الشارح تبعاً للمصنف في شرح الإشارات جعل قوله: و بالذات، بياناً لقوله: و بالعلّيّة، و استفاد إطلاق التقدّم بالطبع على القدر المشترك من حمله تارة على القسم المشهور و أخرى على التقدّم بالعلّيّة، كما علم من كلام الشيخ، و حمل كلامه (ض: كلام الشيخ) على أنّه قد يقال أي: يحمل على المتقدّم بالعلّيّة أيضاً، فيكون معناه القدر المشترك بينه و بين المعنى المشهور، و هو كما ترى. ثمّ هذا المنقول يؤيّد بعض ما شيّدنا معاقده لذي التأمّل الصادق (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٦: ٢٦٩.

٢. ج: «لا تعقل».

٣. أ، ث، ت: «ذاك».

٤. قوله: سواء فرضنا لهما وجوداً أم لا. أقول: احتياج المعلول إلى علّة إمّا في الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض، أو في ذاته بمعنى أنّ ذاته تابع لغيره، بأن يكون أثر العلّة نفس الذات، و الاتصاف بالوجود أمر ينتزعه العقل من تلك الذات كما ذهب إليه آخرون، فيكون على الأوّل أثر العلّة هو الاتصاف، و على الثاني نفس الذات، بمعنى أنّ نسبة الذات إلى العلّة نسبة (ر، ذ: نسبته) الاتصاف الذي يجعله الأوّلون أثر العلّة، على أنّه بنفسه يترتّب عليها لا من حيث اتصافه بصفة، و سنفرغ لتحقيق الحال فيهما، و المقصود هاهنا أنّه على الوجهين لا فرق بين الأجزاء و غيرها؛ أمّا على الأوّل: فلأنّ القائلين به لا يجوّزون توقّف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود، فإنّ جوّزوا ذلك فقد رجعوا إلى المذهب الأخير. و أمّا على الثاني: فظاهر؛ فإنّ جميع العلل حينئذٍ يتوقّف (ر، ذ: موقوف) عليها الذات، غاية ما في الباب أنّ الجزء محتاج (ر، ذ: يحتاج) إليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره؛ فإنّه قد يحتاج إليه في وجود دون آخر، فيسمّى الأوّل علّة الذات و الثاني علّة الوجود، كما سمّوا

حكم باعتبار الوجود، لا باعتبار الماهية في نفسها. فكأنّه[1] أراد بالتقدّم بالعلّية ما سوى تقدّم الجزء على الكلّ، من تقدّم المحتاج إليه على المحتاج.

(أو بالزمان) و هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبليّةً لا يجامع القبلُ البعدَ كسبق موسى على عيسى عليهما السلام.

(أو بالرتبة) و هو أن يكون الترتيب[2] بين السابق و المسبوق معتبراً فيه، و هي تنقسم إلى **(الحسّية)** كما بين الإمام و المأموم، **(أو العقلية)** كما بين الأجناس و الأنواع الإضافية المترتّبة على سبيل التصاعد و التنازل.

و يختلف السبق بالرتبة؛ حيث يصير المتقدّم متأخراً و المتأخر متقدّماً بما تجعله أنت مبدءً، فقد تبتدئ من المحراب، فيكون الصفّ الأوّل متقدّماً على الصفّ الأخير[3]، و قد تبتدئ من الباب، فينعكس الحال، و على هذا القياس حال الأجناس؛ فإنّك إذا جعلت الجوهر مبدءً كان الجسم مقدّماً[4] على الحيوان، و إن جعلت الإنسان مبدءً فبالعكس.

(أو بالشرف) و هو أن يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق، كتقدّم العالم على المتعلّم.

(أو بالذات). أثبت المتكلّمون قسماً آخر من السبق مغايراً للوجوه الخمسة المتقدّمة، كما

لازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية، و لازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود (الدواني).

١. أ، ت: «و كأنّه».

٢. ث: «الترتّب». قوله: أو بالرتبة و هو أن يكون الترتّب. أقول: فالسابق بالرتبة إمّا نفس المبدء المفروض أو ما هو أقرب إليه؛ فإنّ الترتيب (ر، ذ: الترتّب)- أعني: الوقوع في الرتبة- يشتملهما. قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: المتقدّم بالرتبة على الإطلاق هو الشيء الذي ينسب إليه أشياء أخر، فيكون بعضها أقرب منه و بعضها أبعد، و أمّا بُعد المطلق فذلك ما هو أقرب المنسوبين إلى هذا المنسوب إليه (ض: - إليه) (الدواني).

٣. ت، خ: «الآخر».

٤. خ: «متقدماً».

لأجزاء الزمان بعضها على بعض، كسبق الأمس على اليوم و اليوم على الغد؛ فإنّه ليس بالعلّية، و لا بالطّبع؛ لأنّ أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة[1]، فلا يكون جعل بعضها علّة لبعضٍ أولى من العكس، فلا علّية و لا معلولية بينهما بحسب الماهية، و لا بحسب تشخّصاتها أيضاً؛ لأنّ الزمان متّصل واحد، فلا يكون أجزاؤه إلّا مفروضة.

و ما يقال: من أنّ السابق و المسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما، بل يجب، و أجزاء الزمان ممّا يستحيل اجتماعها[2].

أقول: مدفوع بأنّ ذلك غير لازم[3]، كما في سبق العلّة المُعِدَّة؛ فإنّه سبق العلّة[1] غير[2] الفاعل

---

١. قوله: لأنّ أجزاء الزمان متساوية في الحقيقة. أقول: فيه نظر؛ إذ هذا بعينه ينفي أن يكون تقدّم بعضها على بعض لذواتها، و ما سيذكره الشارح (ض، ر، ذ: الشارحون) عند قوله: و لا يحتاج الحادث إلى مادة و مدة، من أنّ ماهيّة الزمان متصلة في حدّ ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض، لكنّها بحيث لو فرض العقل انقسامها إلى جزئين حكم بأنّهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي، على معنى أنّهما لو وجدا فيه كان أحدهما متقدّماً على الآخر، و ما ذكره السائل إنّما يلزم إذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج، و يكون بعضها متّصفاً بالتقدّم و بعضها بالتأخر لا يجدي نفعاً؛ لأنّ كون أحدهما بحيثية و الآخر بغيرها لا يستند إلى الماهيّة المشتركة و لا إلى التشخص بعين ما ذكر في نفي العلّيّة. فإن قيل: يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناءً على أنّ التقدّم متحقق على فرض وجودهما، فللسائل أن يقول: يجوز أن يكون التقدّم على فرض الوجود مستنداً إلى العليّة على ذلك الفرض، و يستند الاختلاف في العلّيّة الفرضيّة إلى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء (الدواني).

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «اجتماعهما».

٣. قوله: مدفوع بأنّ ذلك لازم. أقول: لعلّ غرض هذا القائل أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض إنّما هو باعتبار عدم اجتماعهما (ز: اجتماعها)، و التقدّم بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقّف، فهما نوعان متغايران، غاية الأمر أنّه ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلّة المعدّة (ز: كالمعدّة)؛ فإنّها من حيث إنّها لا تجامع المعلول متقدّمة عليه بالزمان، و من حيث يحتاج إليه المعلول متقدّمة عليه بالطبع، و ذلك مما لا يخلّ بالمقصود، و هو يغاير التقدّمين، فأجزاء الزمان لو فرض أنّ بينها ترتّباً في الوجود و تقدّماً بالطبع بذلك الاعتبار، ففيها أيضاً نوع آخر من التقدّم، و هو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع، و الكلام في هذا التقدّم (الدواني).

المستقلّ بالتأثير، و قد سبق أنّ مثل ذلك سبق بالطّبع، و يجب عدم اجتماعها[٣] مع المعلول.

و لا بالشرف[٤]؛ لأنّ أجزاء الزمان متشابهة[٥] في الفضيلة. و لا بالرتبة؛ لأنّه ليس بين أجزاء الزمان ترتّبٌ حسّيٌ و لا عقليٌ. و لا بالزمان[٦]، و إلّا لكان للزمان زمانٌ و تسلسل.

و أجيب: بأنّه يجوز أن تكون[٧] بالرتبة؛ فإنّ الأمس سابق على اليوم في الرتبة إذا ابتدئ من طرف الماضي، و بالعكس إذا ابتدئ من طرف المستقبل.

و رُدّ: بأنّ السابق بالرتبة -حسّية كانت أو عقلية- يجامع المسبوق في الوجود، و أجزاء الزمان ليس[٨] كذلك.

أقول[٩]: السبق بالرتبة -على ما مرّ من تعريفه- هو عبارة عن كون السابق أقرب[١٠] من المسبوق إلى ما فُرض مبدء، و أمّا أنّ السابق يجامع المسبوق في الوجود، فذلك أمر خارج عن مفهومه، لِمَ لا يجوز أن يكون عرضاً مفارقاً؟

---

١. ج: «العلّة».

٢. ت، ج: «الغير».

٣. ج: «اجتماعهما».

٤. عطف على قوله: «و لا بالطبع».

٥. ث: «متساوية».

٦. ج: «للزماني».

٧. خ، ج: «يكون».

٨. ث، ت: «ليست».

٩. خ: + «و لقائل أن يقول».

١٠. قوله: أقول: السبق بالرتبة على ما مرّ من تعريفه هو عبارة عن كون السابق أقرب. أقول: قد مرّ أنّ اختلاف انواع التقدّمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدّم، و لا شكّ أنّ ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدء أو بقرب من المبدء، و في الزماني غيره، و لذلك يكون المتقدّم بالزمان من حيث هو متقدّم بالزمان غير مجامع للمتأخر، بخلاف المتقدّم بالرتبة؛ فإنّه إن لم يجامع المتأخر كان ذلك من حيثية أخرى هي نوع آخر من التقدّم، و هذا (ض: ذلك) يوجب كون ذلك التقدّم قسماً آخر (الدواني).

لا يقال: السابق إن لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زمانيٌّ. لأنّا نقول: له أن يقول:[١] السبق الزماني أيضاً راجع إلى السبق بالرتبة؛ فإنّ وجود زيد إنّما يكون سابقاً على وجود عمرو سبقاً زمانياً؛ لأنّ زمان وجود زيد كان سابقاً على زمان وجود عمرو، لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبقٌ بالرتبة كما ذكرنا.

و ذهب الحكماء إلى أنّه عائد إلى السبق الزماني؛ فإنّه كما مرّ عبارة عن أن يكون السابق قبل المسبوق، قبليةً لا يجامع القبلُ معها البعدَ، و هذا المعنى إن عُرِض لغير أجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق و المسبوق، و إن عرض لأجزاء الزمان لم يحتج إلى زمانٍ مغاير لهما؛ و ذلك لأنّ السبق و التأخر بهذا المعنى من الأعراض الذاتية الأوّلية للزمان، و عروضهما لغيره بواسطته، فهما يعرضان لأجزاء الزمان أوّلاً و بالذات، و لغيرها ثانياً و بالعَرَض.

يدلّ على ذلك أنّه إذا قيل: وجود زيد متقدّمٌ على وجود عمرو، اتّجه أن يقال: لما ذا قلت إنّه متقدّم عليه؟

فلو أجيب بأنّ وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية و وجود عمرو مع الحادثة الأخرى، و تلك الحادثة كانت متقدّمة على هذه، اتّجه أن يقال أيضاً: لِمَ قلت إنّ تلك متقدّمة على هذه؟

فلو أجيب بأنّ تلك كانت أمس و هذه كانت اليوم، و أمس متقدّمٌ على اليوم، لم يصحّ أن يقال: لما ذا قلت إنّه متقدّم عليه؟

أقول: و فيه بحثٌ، أمّا أوّلاً: فلأنّ معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار أمر آخر معه، لوجب أن يكون سبق العلّة المُعِدّة على معلولها أيضاً سبقاً زمانياً[٢]؛ لأنّ لها أيضاً قبليةً لا يجامع القبلُ معها البَعدَ.

---

١. ج: + «إنّ».

٢. قوله: لوجب أن يكون سبق العلّة المعدّة على معلولها أيضاً سبقاً زمانياً. أقول: اللازم من ذلك أن يكون للعلّة المعدّة سبق زماني، و هو حق لا انحصار (ر، ز، ذ: لانحصار) سبقه في الزمان (الدواني).

و أمّا ثانياً: فلأنّ انقطاع السؤال عند قولك[1]: أمس متقدّم على اليوم، إنّما هو لأنّ التقدّم على اليوم مأخوذ في مفهوم لفظة أمس، كما أنّ التأخّر عن اليوم مأخوذ في مفهوم لفظة الغد. فلو قيل: لما ذا قلت: أمس متقدّم على اليوم، كان كما لو قيل لما ذا قلت: إنّ الزمان المتقدّم متقدّم على الزمان المتأخّر؟ و هذا ممّا يعدّ سخيفاً. و كما أنّ انقطاع السؤال عند قولنا: تلك كانت في الزمان المتقدّم و هذه كانت في الزمان المتأخّر، لا يدلّ على أنّ التقدّم عَرَض أوّليّ للزمان، فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدلّ عليه. و لو سلّم، فإنّما يدلّ على كونه عَرَضاً أوّلياً[2] بمعنى عدم الواسطة في الإثبات، لا في الثبوت، و ذلك هو المطلوب، كما لا يخفى.

و هذا القسم من التقدّم مبنى لأبحاث كثيرة بين الحكماء و المتكلّمين، منها: أنّ الحكماء لمّا جعلوه راجعاً إلى التقدّم الزماني ادّعوا قِدَم الزمان المستلزم لقِدَم الحركة و المتحرّك؛ إذ لو كان

---

١. قوله: و أمّا ثانياً: فلأنّ انقطاع السؤال عند قولك. أقول: لا يخفى (ض: + عليك) أنّه إذا تخيّل قطعة من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدّم بعض أجزائها على بعض، مثلاً إذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتدّ قدر (ر، ذ: بقدر) يومين مثلاً على الوجه الذي يحدث عليه، جَزَمَ بمجرد ذلك بتقدّم أحدهما بخصوصه على الآخر، حتى لو قيل: كان تلك الحادثة في ذلك اليوم و الأخرى في ذلك الآخر، انقطع السؤال و عُلم أنّ أحدهما أمس بالنسبة إلى الآخر و الآخر غدٌ له، و ذلك لا ينافي عدم الجزم بالتقدّم إذا لاحظه لا بخصوصه بل على وجه آخر، فالمناقشة المذكورة مؤاخذة لفظيّة؛ إذ الفرض أنّ السؤال ينقطع عند الانتهاء إلى الزمان إذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه، أو يرتسم عليه في الخيال على ما سيجيء تحقيقه. مثلاً إذا لاحظ الإنسان زمان كونه في شغل معيّن يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدّم بعض أجزاء ذلك الزمان على بعض، حتى لو قيل له تولّد زيدٍ كان مع ذلك الجزء المعيّن، اكتفى بذلك و لم يقل لِمَ كان ذلك الجزء متقدّماً على هذا الجزء، غايته أنّه عبّر عن أحد الجزئين بالأمس و عن الثاني بالغد، و لم يرد بذلك استناد الجزم إلى وصف الأمسيّة و الغديّة، بل إلى ذاتيهما المتصورتين بخصوصهما (الدواني).

٢. قوله: و لو سلّم فإنّما يدلّ على كونه عرضاً أوّليّاً. أقول: لو كان هناك واسطة في الثبوت لصحّ السؤال بِلِمَ، و إن كان بديهي الثبوت، و ذلك ظاهر؛ لأنّ بداهة الإنّ لا ينافي السؤال لطلب اللِمّ (الدواني).

الزمان[١] حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً، فيلزم وجود الزمان حالَ عدمه، و المتكلّمون لمّا جعلوه قسماً برأسه جوّزوا تقدّم عدم الزمان على وجوده، تقدّماً يستحيل معه اجتماع المتقدّم مع المتأخر، من غير أن يكون مع عدم الزمان زمانٌ.

(و الحصر استقرائيّ) و الحكماء ربما قالوا في وجه الضبط[٢]: المتقدّم إمّا أن يجامع المتأخر في الوجود أو لا يجامع، فإن لم يجامعه فهو: التقدّم بالزمان، و إن جامع فإمّا أن يكون بينهما ترتّب أو لا، و الأوّل: التقدّم بحسب الرتبة، و الثاني إمّا أن يكون بينهما احتياجٌ أو لا، الثاني: التقدّم بالشرف، و الأوّل إمّا أن يكون المحتاج إليه علّةً تامّةً للمحتاج أو لا، الأوّل: التقدّم بالعلّيّة، و الثاني: التقدّم بالطّبع.

أقول: و أنت خبير بأنّه[٣] يلزم على هذا أن يكون تقدّم العلّة المُعِدَّة[٤] على معلولها تقدّماً بالزمان لا بالطّبع.

فالأولى أن يقال: المتقدّم إن احتاج إليه المتأخر[٥]، فإن كان كافياً في وجوده فـ: التقدّم بالعلية،

---

١. أ، ث، ت، خ، ج: – «الزمان».

٢. قوله: و الحكماء قالوا في وجه الضبط. أقول: قد علمت المعنى المراد بالتقدّم (ض: من التقدّم) المشترك بين أقسامه على ما نقل عن الشفاء، فلا يرد أنّه إن أريد بالتقدّم المعنى اللغوى فذلك غير حاصل في الشرف أصلاً، و إن أريد به معنى آخر فلا بدّ من بيانه، و لا يحتاج إلى الاعتذار بأنّ زيادة الفضل و الشرف سبب للتقدّم في المجالس غالباً؛ فإنّه مع عدم جريانه في غير الإنسان و كون التقدّم بالشرف جارياً كثيراً في غيره، يجعل عدّه تقدّماً مجازاً؛ و الأمور التي لها علاقة بأقسام التقدّم مصحّحة لإطلاق التقدّم عليها مجازاً كثيرة، فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسماً برأسه (الدواني).

٣. أ، ث، ت، خ، ج: – «و أنت خبير بأنّه».

٤. قوله: يلزم على هذا أن يكون تقدّم العلّة المعدّة. أقول: إنّما يلزم أن يكون لها تقدّم بالزمان عليه، لا أن لا يكون لها تقدّم عليه بغير الزمان؛ إذ لا منع من اجتماع عدة أقسام من التقدّم في شيء واحد، كالتقدّم بالذات و الشرف و الزمان و الرتبة للفلك بالنسبة إلى الحوادث العنصرية (الدواني).

٥. قوله: فالأولى أن يقال: المتقدّم إن احتاج إليه المتأخر. أقول: فعلى هذا تدخل العلّة المعدّة في المتقدّم بالطبع و تخرج عن المتقدّم بالزمان، فيلزم على (ض: من) ظاهره أن لا يكون لها تقدّم بالزمان، و ذلك

و إلّا فـ: بالطّبع، و إن لم يكن محتاجاً إليه، فإن لم يمكن اجتماعهما في الوجود فـ: التقدّم بالزمان و إن أمكن[1]، فإن اعتبر بينهما ترتّب فـ: التقدّم بالرتبة، و إلّا فـ: بالشرف.

و إذا عُلِم أقسام السبق عُلِم أقسام التأخر أيضاً؛ لأنه مضائف[2] السبق[3]، فإذا عُرِض سبقٌ بمعنى من تلك المعاني للشيء[4] بالقياس إلى آخر، عَرَضَ للآخر تأخرٌ هو مضائفٌ لذلك السبق بلا اشتباه.

و أمّا أقسام المعية: فلا خفاء في المعية الرتبية، سواء كانت عقليّةً، كمفهومَين متساويين واقعَين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتّبة في العموم و الخصوص، أو حسّيةً، كمأمومَين متحاذيين[5].

و لا في المعية بالشرف، و هو ظاهر.

و لا في المعية بالطّبع العارضة لعلّتَين ناقصتَين لمعلول واحد، كجزئَين لشيءٍ واحد؛ فإنّهما في العلّيّة معاً لذلك[6] الشيء؛ أو العارضة لمعلولَي علّةٍ واحدة ناقصة، كأمرَين اشترطا بشرطٍ واحد؛ فإنّهما معاً أيضاً في المعلولية لتلك العلّة الناقصة.

و لا في المعية بالعلّية العارضة لعلّتَين مستقلّتَين لمعلولٍ واحد بالنوع، لا بالشخص؛ لامتناع توارد علّتَين مستقلّتَين على معلول واحد بالشخص، أو العارضة لمعلولَي علّة واحدة مستقلّة مطلقاً؛ على رأي المتكلّمين، و إذا اختلفت الجهتان؛ على رأي الحكماء.

ظاهر البطلان. و الحلّ اعتبار الحيثيّة؛ فإنّ هذا التقسيم بالحقيقة للتقدّم، و حينئذٍ فلا خلل في التقسيم الأوّل أيضاً (الدواني).

١. ج، خ، ر، ز: - «و إن أمكن».

٢. ث: «مضاف».

٣. ت، خ، ج: «للسبق».

٤. أ، ت، خ: «الشيء».

٥. ز: «متحازين».

٦. أ: «فإنّهما معاً في العلّيّة لذلك».

و لا في المعية الزمانية على رأي المتكلّمين[1]. و أمّا المعية الزمانية على رأي الحكماء و المعية الذاتية على رأي المتكلّمين، ففيهما نظرٌ و تأمّل؛ لأنّ المعية عبارة عن سلب التقدّم و التأخّر في المعنى الذي نسب إليه التقدم و التأخّر.

و ما قيل: من أنّ[2] المعية في القسم السادس- أعني: معية أجزاء الزمان بالذات- غير معقول.

أقول: ففيه[3] أنّ المتكلّمين[4] لا يحصرون السبق الذاتي في أجزاء الزمان، بل يقولون عدم الزمان سابقٌ على وجوده سَبقاً ذاتياً، فلا يلزم من عدم تحقّق المعية في أجزاء الزمان عدمُ تحقّق المعية الذاتية على رأيهم.

(و مقوليته بالتشكيك) اختلفوا في أنّ مقولية السبق على هذه الأقسام بالاشتراك اللفظيّ أو بالاشتراك المعنويّ على سبيل التشكيك، و هذا هو المختار عند المصنّف؛ فإنّا نعلم اشتراك هذه

---

١. قوله: و لا في المعيّة الزمانيّة على رأي المتكلّمين. أقول: لمّا كان الزمان عند المتكلّمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدّر به متجدد غير معلوم، فالمعيّة الزمانيّة حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة، و أمّا الحكماء فلمّا جعلوا التقدّم و التأخّر الزمانيين عارضين لأجزاء الزمان لذواتها، فالمعيّة الزمانيّة لا يتصور عندهم في أجزاء الزمان أصلاً، و أمّا في غير أجزاء الزمان فيتحقق المعيّة الزمانيّة الغير الحقيقيّة، كالحوادث المجتمعة، و أمّا المعيّة الزمانيّة الحقيقيّة فلا برهان على نفيه فيه (ر، ذ: - فيه) و لا على إثباته، فهو محل النظر. و كذا المعيّة الذاتيّة عند المتكلمين؛ لاحتمال تحققها في غير أجزاء الزمان. هذا ما ذكره الشارح. و لو قيل: بتحقق المعيّة الذاتيّة عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد. و لا يتوهّم أنّ بينهما معيّة زمانيّة حقيقة على مذهب الحكماء؛ فإنّ المعيّة الزمانيّة بينهما لوقوعهما في زمان واحد، غايته أنّ ذاتيهما تقتضيان الوقوع في الزمان الواحد، فلا تكون المعيّة بينهما لذاتيهما (ز: لذاتهما) على نحو كون التقدّم و التأخّر الزمانيين عارضين لأجزاء الزمان لذاوتهما (الدواني).

٢. ث، ت، خ، ج: - «من أنّ».

٣. أ، ث، ت: - «ففيه».

٤. قوله: أقول: ففيه أنّ المتكلمين. أقول: لمّا كان الظاهر أنّ منشأ وهم القائل أنّ انحصار السبق الذاتي في أجزاء الزمان يقتضي انحصار المعيّة الذاتيّة فيها، تعرّض لنفيه، و إلّا فلا توقف للتعرض (ض: للفرض) عليه، فتدبّر (الدواني).

الأقسام في معنى السبق، لكن لا على سبيل التساوي؛ فإنّ السبق بالعلّية أولى بالسبق من السبق بالطّبع؛ و ذلك لأنّ الاحتياج إلى العلّة المؤثّرة[1] الموجبة أقوى و أكمل من الاحتياج إلى علّة غيرها، فما يترتّب[2] عليه من الترتّب العقليّ يكون أولى و أكمل، و هما - أعني: السبق بالعلّية و السبق بالطّبع - أولى بمفهوم السبق من غيرهما، كالسبق بالشرف و بالرتبة و بالزمان؛ إذ يجوز في هذه الثلاثة[3] أن يصير السابق فيها متأخراً، و هو هو بعينه، بخلاف السبق بالعلّية و[4] بالطّبع، و لذلك قيل: هما سبقان حقيقيان.

---

١. قوله: لأنّ الاحتياج إلى العلّة المؤثّرة أقول: إمّا لأنّ الاحتياج إليها ضروري في كلّ معلول بخلاف غيرها؛ فإنّه قد يستغني عنه (ز: عنها) في بعض المعلولات، و إمّا لأنّها تفيد الوجود على سبيل الوجوب بخلاف غيرها، فليتأمّل فيه. ثمّ في ترتّب كون الترتّب (ر، ذ: ترتّب) المترتّب عليه أكمل على ذلك (الدواني).

٢. ت، خ، ج: «يتفرّع».

٣. قوله: إذ يجوز في هذه الثلاثة. أقول: فيكون السبق فيها (ض، ز: فيهما) أثبت و أدوم، فيكون أولى. أقول: هذا بعد تمامه يدلّ على اختلاف حصول السبق في معروضاته، و كون السابق مقولاً بالتشكيك عليها، لا على كون السبق مقولاً بالتشكيك على التقدّمات، كما أنّ بعض المقادير قد يلزم بعض الأجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه، و لا يلزم منه كون المقدار مقولاً على المقادير بالتشكيك. فإن قلت: مفهوم السبق المطلق كما سبق أن يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر، و لا يكون للآخر إلّا حيث يكون له، و ذلك المفهوم في السبق الذاتي أقوى؛ لأنّه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر، و لا يمكن أن يكون له؛ فإنّ وجود المعلول وجود في مرتبة وجود العلّة ممتنع على أن تكون المرتبة قيداً للوجود و ظرفاً له لا ظرفاً للامتناع، بخلاف وجوده في زمان وجود العلّة؛ فإنّه ممكن، و كذلك في سائر أنواع السبق و إن لم يكن هذا المعنى للمتأخّر من هذه، الحيثية لكنّه يمكن أن يكون له، فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الأوّل أتمّ، فيكون السبق فيه أقوى. قلت: هذا لا يقتضي أن يكون إطلاق السبق على أقسامه بالتشكيك، كما أنّ كون خطّ أزيد من خطّ آخر لا يقتضي أن يكون إطلاق الخطّ عليهما بالتشكيك، و كذا كون سوادٍ أشدّ من سواد لا يقتضي كون إطلاق السواد عليهما (ر، ذ: عليها) بالتشكيك، على ما (ر، ذ: كما) مرّ تفصيله، فتذكّر (الدواني).

٤. أ، ث، ت، خ: + «السبق».

(و تنحفظ الإضافة بين المضافين[1] **في أنواعه)** أي: أنواع التشكيك، و هي ثلاثة: التشكيك بالأولوية، و التشكيك بالأقدمية، و التشكيك بالأشدّية، يعني إذا كان أحد السبقَين بالإضافة إلى سبق آخر موصوفاً بأحد أنواع التشكيك- كالأولوية مثلاً- بأن كان أحد السبقَين أولى بمفهوم السبق من الآخر، كان التأخّر الذي هو مضائف للسّبق الأوّل بالإضافة إلى التأخّر الذي هو مضائف للسّبق الثاني موصوفاً بذلك النوع من التشكيك، يعني: كان التأخّر الأوّل أولى بمفهوم التأخّر من التأخّر الثاني، و هكذا الحال في الأشدّية و الأقدمية.

فالإضافة بين السبقين إذا كانت بنوع من أنواع التشكيك، كانت تلك الإضافة منحفظةً بين مضائفيهما[2]- أعني: تأخّريهما- في ذلك النوع من التشكيك.

(و حيث وجد التفاوت) في مقولية[3] السبق على أقسامه، **(امتنعت**[4] **جنسيته)** لتلك الأقسام، بناءً على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك، و قد عرفت ما فيه.

(و التقدم دائماً بعارض: زمانيّ، أو مكانيّ، أو غيرهما) يعني: إذا نظر إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدّمة على غيرها و لا متأخّرة، و إنّما يعرض لها التقدّم و التأخّر باعتبار أمر خارج عنها، إمّا زمان كما في التقدّم الزماني، أو مكان كما في التقدّم المكاني، أو غيرهما من كمالٍ كما في التقدّم بالشرف، أو حاجةٍ كما في التقدّم بالعلّية أو بالطّبع.

هذا كلّه ظاهر، و إنّما الإشكال في القسم السادس[5]، أعني: التقدّم بالذات؛ فإنّ عروض التقدّم

---

١. ج، خ: «المضائفين».

٢. ت، خ، ج: «مضايفهما».

٣. أ، ث، ر: «مقبوليّة».

٤. ت، ذ، ز، خ، ج، س: «امتنع».

٥. قوله: و إنّما الإشكال في القسم السادس. أقول: يمكن أن يقال: إنّما يلزم الإشكال إذا جعل قوله: أو غيرهما، عطفاً على الزماني و المكاني حتى يكون صفة للعارض، أمّا إذا جعل عطفاً على العارض فلا؛ لأنّ العارض لا ينسحب عليه، فيكون المعنى: بعارض زماني أو عارض مكاني أو غيرهما، و القسم

لبعض أجزاء الزمان المفروضة إنّما هو لذاته، لا لأمر خارج.

(و القِدَم[1] و الحدوث الحقيقيان) لا الإضافيان، و قد مرّ أنّهما قد يؤخذان حقيقيين، و قد يؤخذان إضافيين، و قد مرّ أيضاً أنّ الحقيقي من كلّ منهما يراد به معنيان: أحدهما يسمّى ذاتياً، و الآخر زمانياً. و قد يتوهّم أنّ الزمان معتبر في مفهوم الزماني، كما أنّه معتبر في مفهوم الإضافي منهما، على ما مرّ من تفسيره، فأراد أن يدفع هذا التوهّم، فقال: **(لا يعتبر فيهما الزمان)**.

و يحتمل أن يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي؛ فإنّ المصنّف ذكر لكلّ من القِدَم و الحدوث معنيين: أحدهما- و هو المسمّى بالزماني[2]- حقيقة لغوية[3]؛ لأنّ أهل اللغة لا يفهمون منهما إلّا هذا المعنى، و الثاني- و هو المسمّى بالذاتي- مجاز لغويّ؛ لأنّه مصطلح أهل الكلام.

(و إلّا تسلسل) يعني: لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بأن يقال: هو كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمانٍ، و في مفهوم القِدَم بأن يقال: هو كون وجود الشيء مستمرّاً في جميع الأزمنة الماضية، لزم التسلسل؛ لأنّ الزمان إمّا قديم أو حادث؛ لامتناع الخلوّ منهما[4]، و على

الأخير أعمّ من العارض الغير الزماني و المكاني و من الذات، فيدخل التقدّم بالذات، لكنّ الظاهر أنّه ليس مقصود المصنف؛ فإنّ تفصيل هذين العارضين من بين أسباب التقدّم ركيك، على أنّه يصير كلاماً خالياً عن فائدة يعتدّ بها؛ لأنّ محصّله حينئذٍ أنّ التقدّم إمّا بسبب العارضين أو بغيرهما؛ أيّ شيء كان (الدواني).

١. ش: «فالقدم».

٢. ث: «بالزمان». قوله: أحدهما و هو المسمّى بالزماني. أقول: قد يقال: حمل الحقيقي في كتاب الفنّ على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيدٌ، فالأولى هو الوجه الأوّل (الدواني).

٣. ذ: + «هو معناهما الحقيقيان».

٤. قوله: لامتناع الخلو منهما. أقول: يعني: أنّ العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم و الحادث الزمانيين، فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل، و على هذا فمعنى قوله- في القدم و الحدوث الإضافيين-: «لأنّه لا يمتنع الخلو منهما»، أنّهم لم يلتزموا ذلك فيهما، فلا يرد أنّ امتناع الخلو إنّما هو إذا لم يعتبر فيهما الزمان، و أمّا إذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو، فلا يلزم التسلسل، و لعلّ الغرض من ذلك أنّ كون الزمان حادثاً زمانياً لا يقتضي وقوعه في زمان؛ لعدم اعتبار الزمان في القدم و الحدوث الزمانيين (الدواني).

التقديرين يلزم أن يكون للزّمان زمان آخر، و يتسلسل. و لا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم و الحدوث الإضافيين؛ لأنّه لا يمتنع الخلوّ منهما كما لا يخفى.

و اعترض بأنّ مفهوم القدم هو أن لا يكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمانٍ، و حينئذٍ جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى، مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسلٍ.

و رُدّ بأنّ الزمان معتبر حينئذٍ في مفهوم القدم مسلوباً لا مثبتاً، و المراد أنّ اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل [1]، فلا إشكال.

(و الحدوث الذاتي متحقّق) قد مرّ أنّ الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير، و لا شكّ أنّ وجود الممكن مسبوق بوجود علّته، فتحقّق الحدوث الذاتي [2] بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج إلى بيان.

---

١. قوله: و المراد أنّ اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل. أقول: يمكن أن تجعل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من أنّ غرضه أن يبيّن عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان آخر، كما أنّه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك (الدواني).

٢. قوله: فتحقق الحدوث الذاتي. أقول: لم يكتف الحكماء بذلك؛ لأنّ (ز: إذ) معنى الحدوث عندهم هو المسبوقيّة بالعدم كما هو المتعارف، إلّا أنّهم جعلوا المسبوقية أعمّ من الذاتية و الزمانية، و لو قالوا بذلك لفوّتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية، و كان إطلاق الحدوث عليه مجرّد اصطلاح. (ز: + و اعترض عليه: بأنّا لا نسلّم أنّ الحدوث الذاتي عند الحكماء هو المسبوقيّة بالعدم، بل هو عندهم المسبوقيّة باللاوجود و اللاعدم كليهما، كما سيجيء. أقول: اللاوجود هو العدم، فالمسبوقيّة باللاوجود هو المسبوقيّة بالعدم، و لا ينافي ذلك كونه مسبوقاً باللاعدم أيضاً؛ فإنّ الممكن قبل تأثير العلّة فيه لا شيء محض، فيصدق جميع السوالب التي هي موضوعها و لا يصدق شيء من الموجبات. نعم قوله: «هو عندهم المسبوقيّة باللاوجود و اللاعدم كليهما» إن أراد به أنّهما معتبران في مفهوم الحدوث الذاتي فهو خلاف ما علم من كلام؛ فإنّهم - بعد أن فسّروا الحدوث بالمسبوقيّة بالعدم - قالوا: إنّ المسبوقيّة إن كان بحسب الزمان فهو الحدوث الزماني، و إن كان بحسب الذات فهو الحدوث الذاتي، و يدلّ عليه كلام الشيخ الذي سينقله، و إن أراد أنّه يستلزم المسبوقيّة لكليهما فهو - مع أنه خلاف ظاهر اللفظ - لا يضرّنا. ثمّ ما ذكره عن أصله لا يقدح في المقصود، كما لا يخفى) (الدواني).

و قال الحكماء في بيانه[1]: الممكن لذاته غير مقتض للوجود، و لغيره مقتض له، و ما بالذات

---

۱. قوله: و قال الحكماء في بيانه. أقول: فما زاد الشيخ في إلهيّات الشفاء في بيان ذلك على أن قال: «المعلول في نفسه أن يكون ليس، و له عن علّته أن يكون أيس، أي: موجوداً، و الذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن (ض: عنه في الذهن) بالذات- لا بالزمان- من الذي يكون له عن غيره، فيكون كلّ معلول أيساً بعد ليس، بعديّةً بالذات»، هذا كلامه. و يتوجه عليه أنّ المعلول ليس له أن يكون معدوماً، كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً؛ ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود و العدم إلى العلّة. و سنح لي في هذا المطلب وجه آخر، و هو أنّ وجود المعلول لمّا كان متأخراً عن وجود العلّة فلا يكون له في مرتبة وجود العلّة إلّا العدم، و إلّا لم يكن وجوده متأخراً عنها، و يرد عليه مثل ما مرّ؛ فإنّ تخلّف وجود المعلول عن وجود العلّة إنّما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلّة الوجود، لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم. فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم، و إلّا لزم الواسطة. و أيضاً: لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود، فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت أنّه معدوم فيها. قلت: نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيّد، لا سلب وجوده المتّصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة، أعني: النفي المقيّد، و لا يلزم من انتفاء الأوّل تحقق الثاني؛ لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة، كما في الأمور التي ليس بينها علاقة العليّة و المعلوليّة؛ فإنّه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخراً عن وجود الآخر و لا متقدّماً عليه. لا يقال: كما أنّ المتأخر بالزمان متّصف بالعدم في زمان وجود المتقدّم، فليكن المتأخر بالرتبة (ض: بالمرتبة) متّصفاً بالعدم في مرتبة وجود المتقدّم. لأنّا نقول: سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان، و إلّا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض، و هو محال، و أمّا سلب الوجود عنه في مرتبة معيّنة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة، على أن يكون المرتبة ظرف الاتصاف؛ فإنّ خلوّ المرتبة عن النقيضين بمعنى أنّه ليس بشيء منهما في تلك المرتبة غير محال، بل واقع، كما مرّ تحقيقه. و قد تلخّص من ذلك المبحث أنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلّا إمكان الوجود و العدم، فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان؛ فإن اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمّ و إلّا فلا. ثمّ لقائل أن يقول: لو تقدّم عدمه بالإمكان بالذات على وجوده- كما ادّعيتموه- لكان متقدّماً عليه بالطبع؛ إذ التقدّم الذاتي ينحصر (ز: منحصر) عندهم في ما بالعليّة و ما بالطبع، و لا مجال للعليّة هاهنا، فيلزم أن لا تتحقق العلّة التامّة البسيطة، و هو خلاف مذهبهم. و يمكن أن يجاب (ز: يمكن الجواب) عن ذلك بأنّهم أرادوا بالعليّة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده، فنفس

مقدَّم[1] بالذات على ما بالغير؛ لأنّ ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته، و ذلك يستلزم ارتفاع ما للذّات[2] بحسب الغير، و أمّا ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته، فيقدّم ما بالذات على ما بالغير، فإذَن وجود الممكن مسبوق بلااقتضائه للوجود، و هذا هو الحدوث الذاتي.

و رُدّ بأنّ غاية ما ذكروه في إثباته أنّ ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير، دون العكس، و لا يلزم منه تقدّم الأوّل على الثانيّ إلّا إذا ثبت أنّ ارتفاعه سبب لارتفاعه، و ذلك إنّما يثبت إذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبباً موجباً لارتفاع ذاته، كما أنّ ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير، لكنّ الأوّل ظاهر البطلان؛ لأنّ ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس، و إن كان الاستلزام حاصلاً من الطرفَين.

(و القدم و الحدوث اعتباران عقليان)؛ إذ لو وجدا لكان الحدوث حادثاً، و إلّا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها، و لكان القدم قديماً، و إلّا لزم حدوث القديم؛ لأنّ القدم صفة لازمة لذات القديم؛ إذ لا يتصوّر أنّ ذات القديم لم يكن متّصفًا بالقدم ثمّ اتّصف به، و إذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعاً، ثمّ ننقل الكلام إلى قدم القدم و حدوث الحدوث حتّى يتسلسل.

هذا في القدم و الحدوث الزمانيين، و أمّا القدم و الحدوث الذاتيان، فإنّه و إن أمكن إجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي، بأن يقال: لو كان الحدوث الذاتي موجوداً لكان حادثاً ذاتياً؛ لأنّه مسبوقٌ بموصوفه سبقاً ذاتياً، و هكذا ننقل الكلام حتّى يتسلسل، لكن لا يمكن إجراؤه في القدم

الاحتياج و ما هو سابق عليه - كالإمكان و الاعتبارات اللازمة له - خارجة عنها؛ لأنّها غير منظور إليها في هذا النظر، بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر، و لذلك صرّحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلّة (الدواني).

١. خ: «متقدّم».

٢. أ، ث، ذ، ر، ز: «بالذات».

الذاتي[1]؛ لأنّه لا يصحّ أن يقال: لو كان القدم الذاتي موجوداً لكان قديما بالذات.

و يمكن أن يقال: مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير، فالعدم جزء منه، و كلّ ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لا يكون موجوداً.

و لمّا استشعر أنّ للسّائل أن يقول: التسلسل إنّما يلزم من اتصاف شيء بالقدم أو الحدوث، لا من كونهما موجودَين؛ فإنّ لزوم التسلسل[2] بحاله، و إن كانا اعتباريين. بيان ذلك: أنّه لو اتّصف شيء بالقدم لكان اتصافه به أيضاً قديماً- أي: غير مسبوق بعدم الاتصاف- و إلّا لزم إمّا عدم الذات[3] القديم أو انفكاك صفة القدم عنه، و كلاهما محالّ، و كذلك نقول: لو اتّصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به أيضاً حادثاً، و إلّا لزم قدم الحادث.

و لا يجدي المناقشة[4] بأنّ القدم عبارة عن لامسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه[5]، كما أنّ

---

١. قوله: لكن لا يمكن إجرازه في القدم الذاتي. أقول: (ض: + إذ) يمكن أن يقال: لو وجد القدم الذاتي لكان حادثاً ذاتياً؛ لأنّه مسبوق بموصوفه، فيلزم أن لا يكون موجوداً في مرتبة وجود موصوفه، فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثاً ذاتياً، هذا خلف. و أنت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حلّ هذا و أمثاله، فتدبّر (ض: فتبصّر) (الدواني).

٢. ت: + «باقٍ».

٣. أ، ث: «ذات».

٤. ت: + «نفعاً».

٥. قوله: و لا يجدي المناقشة بأنّ القدم عبارة عن لا مسبوقيّة وجود الشيء بعدمه في نفسه. أقول: المناقشة متّجهة على عبارة الشارح الإصفهاني؛ حيث قال: «لو كانا عقليين يلزم التسلسل بعين ما ذكرتم»، و أشار بذلك إلى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج، و هو أنّهما لو وجدا فالموجود من القدم إمّا قديم أو حادث؛ إذ لا واسطة بينهما. و الثاني باطل، و إلّا يلزم حدوث القديم، و الأوّل يوجب التسلسل. و كذا الموجود من الحدوث إمّا حادث أو قديم، و الثاني باطل، و إلّا يلزم قدم الحادث، و الأوّل يوجب التسلسل؛ فإنّ ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين؛ لأنّ ما ليس موجوداً في الخارج ليس قديماً و لا حادثاً، بناء على معناهما الاصطلاحي، فلا محيص عنه إلّا بأن يراد بهما هاهنا (ز، ر: - هاهنا) هذان المعنيان الغير المصطلحين (ر، ز، ذ: - الغير المصطلحين)، و هو- مع أنّه خلاف

الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه، و أمّا مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف، فليس ذلك حدوثاً، كما أنّ لامسبوقيته به ليس قدماً.

و الحاصل: أنّ وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم إلى القديم و الحادث، لا وجود الشيء لغيره؛ فإنّه في الاصطلاح لا يسمّى قديماً و لا حادثاً؛ لأنّ تسمية هذا المعنى بالقدم و الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل.

إذ[1] له أن يقول: لو اتّصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف، و[2] اتّصف القديم بهذا المعنى، أعني: عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف، ثمّ هذا الاتصاف الثاني يلزم أن لا يكون مسبوقاً بعدم الاتصاف، و هكذا حتّى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه، سواء سمّي قدماً أو لا، و كذا الكلام في الحدوث.

أجاب[3]: بأنّهما **(ينقطعان)** أي: ينقطع سلسلتهما **(بانقطاع الاعتبار)** يعني: لمّا كان تحقّقهما بحسب اعتبار العقل ترتّب[4] سلسلتهما أينما اعتبرهما[5] العقل، لكنّ العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية، فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار.

(و تصدق) القضية المنفصلة **(الحقيقية منهما)** **في** الموجود؛ فإنّ قولنا: الموجود إمّا أن يكون مسبوقاً أو لا يكون، دائرٌ بين النفي و الإثبات، و كذا تصدق المنفصلة الحقيقية.

الاصطلاح- غير الدليل السابق، فلا يصحّ قوله بعين ما ذكرتم. و من أورد المناقشة إنّما أوردها على ذلك الشارح، و أجاب عنها بما مرّ، و تسامح في مخالفة الاصطلاح، و ظاهر لفظه، و هو ما ذكره هذا (ر، ذ: - هذا) الشارح بعينه، فلا إيراد عليه (الدواني).

١. تعليل لقوله: «و لا يجدي المناقشة».

٢. ج: + «إنه».

٣. جواب لقوله: «و لمّا استشعر».

٤. خ: «يذهب».

٥. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: «اعتبرها».

[خواصّ الواجب]

(و من الوجوب: الذاتيّ و) الوجوب **(الغيريّ)** في الموجود؛ إذ كلّ موجود إمّا واجب بالذات، أو واجب بالغير، على سبيل منع الجمع و الخلوّ. أمّا منع الجمع؛ فلما مرّ من أنّ الواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، و أمّا منع الخلوّ؛ فلأنّ كلّ موجود[1] إمّا أن يكون واجباً بالذات، أو ممكناً بالذات، و الممكن لا بدّ أن يجب وجوده من علّته، و إلّا لم يوجد على ما سبق، فيكون واجباً بالغير.

(و يستحيل صدق) الوجوب **(الذاتي على المركب، و لا يكون الذاتي جزءاً من غيره، و لا يزيد وجوده[2] عليه، و إلّا لكان ممكناً)** يعني: أنّ للواجب بالذات لوازم ثلاثة، انتفاء كلٍّ منها يستلزم إمكانه:

الأوّل: أنّه لا يكون مركباً، لا من أجزاء متمايزة بحسب الخارج، و لا من أجزاء متمايزة بحسب الذهن، و إلّا احتاج[3] الواجب لذاته في ذاته و وجوده إلى جزئه بحسب نفس الأمر، و جزء الشيء غيره، و المحتاج في نفس الأمر إلى الغير ممكنٌ.

أقول[4]: فيه بحث[5]؛ لأنّ الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى غيره؛ إذ الموجود في

---

١. ت: + «لا يخلو».

٢. س، ش: + «او نسبته».

٣. ث، ت، خ: «الاحتاج».

٤. أ، ث، ت: - «أقول».

٥. قوله: أقول: فيه بحث. أقول: الأجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم، متحدة بحسب الوجود. أمّا الأوّل فظاهر، و أمّا الثاني فلصحة الحمل، فوجودهما واحد و مفهومهما اثنان، فوجودهما غير ماهيّتهما. و أيضاً: قد ثبت أنّ الواجب لا ماهية له وراء الإنية كما مرّ، و معنى ذلك أنّه شخص بسيط لا يحلّله العقل إلى ماهية و تشخّص، و لا إلى ماهية و وجود؛ إذ لو كان له ماهيّة كليّة لم يكن من حيث هي ماهية موجوداً، بل احتاج إلى أمر آخر به يتحصّل تشخّصه، فلا يكون وجوده عين ماهيته. و لو كان هويّته

الخارج إمّا أن يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره و هو الممكن، أو لا، و هو الواجب، فلو فرض تركب الواجب من أجزاءٍ عقلية لم يلزم احتياجه إلّا في التحقّق[1] الذهني إلى جزئه الذهني، و هو لا يستلزم إمكانه.

قيل: لو كان شيء مركباً في العقل، و لم يكن مركباً في الخارج، لزم أن يكون حكم العقل بالتركيب جهلاً، و لا عبرةَ به. و أيضاً: لزم أن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط، و إنّه محالٌ ضرورةً[2]؛ فإنّ مطابقة إحدى[3] المغايرتَين له ينافي مطابقة الأخرى له بديهة.

و أجيب أمّا عن الأوّل: فبأنّ الكلام في تصوّر الأجزاء، و لا حكم فيه يعتبر مطابقته و لامطابقته، و إنّما يلزم الجهل لو حكم بأنّها متمايزة في الخارج، و لا تمايز.

و أمّا عن الثاني: فبأنّا لا نسلّم استحالة أن يكون للبسيط صورتان كما ذكر، و إنّما جزمك بكونه محالاً من بديهة وهمك، لإلفك بالصور الخيالية، كالمنقوشة على الجدار و المتخائل[4] في المرآت؛ فإنّ صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لأمر واحد بسيط، فلذلك يتسارع وهمك إلى أنّ الحال في الأجزاء العقلية أيضاً كذلك، و لو علمت أنّ هذه صور عقلية مخالفة للصّور الخيالية، ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنّفس،

بسيطة و لكنّها غير وجوده، لاحتاج اتصافه بوجوده إلى علّة مّا، فإمّا أن تكون علّته نفس الهوية أو غيرها، و كلاهما محال على ما فصّل في مقامه. و الحاصل أنّ وجود الواجب لا يمكن أن يتعلق بشيء آخر أصلاً، سواء كان جزءاً له أو معروضاً له؛ إذ على التقديرين يكون وجوده وصفاً لغيره، بمعنى أنّه يكون هناك شيء موجود، و كلّ ما هذا شأنه فهو ممكن كما مرّ، و تذكّر هناك المقدمات السابقة في تحقيق كون الوجود عين ماهيته ينفعك جداً (الدواني).

١. خ: «تحققه».

٢. ث، ج: «بالضرورة».

٣. ث: «الصورتين».

٤. أ: «المتخاللة». ت، خ، ج: «المتماثل».

بشروط[١] مختلفة تقتضيها تلك الاستعدادات[٢] من مشاهدة جزئيات أقلّ أو أكثر، و التنبّه لمشاركات[٣] و مباينات بحسبها، لم تستبعد أن تعقل النفس صورةً مطلقةً لشخصٍ[٤] بخصوصه، و أخرى مطابقة له[٥] و هي نوعه، و أخرى تطابقه[٦] و هي جنسه.

لا يقال: إنّ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأنّ كلّ ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود؛ بناءً على برهان التوحيد، فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكناً، و إذا لم يكن مشاركاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج إلى أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتيّ، فلم يكن مركباً في العقل.

لأنّا نقول: يجوز أن يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج، و إن كان له أنواع كثيرة بحسب العقل، و برهان التوحيد لا ينافي ذلك. و أيضاً: لِمَ لا يجوز[٧] أن يكون مركباً من أمرين متساويين؟

الثاني: أنّ الواجب لا يكون جزءاً من غيره، على معنى أنّه لا يمكن أن تحصل منه و من شيء آخر ينضمّ إليه حقيقة واحدة وحدة حقيقيةً، بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً؛ و ذلك لأنّ أحدهما إن لم يكن حالاً في الآخر امتنع أن تحصل منهما حقيقة واحدة متحصّلة[٨]، و هذا

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «و شروط».

٢. أ، ذ، ر، ز: - «تلك الاستعدادات».

٣. خ: «بمشاركات».

٤. أ، ث: «مطابقه لشخص».

٥. أ، ث: «مطابقة». ت، خ: «يطابقه». ذ، ر، ز: «تطابقه».

٦. ج: «تطابقه له». ت، خ: «يطابقه».

٧. قوله: و أيضاً لِمَ لا يجوز. أقول: لا يرد هذا على الدليل الأوّل الذي أوردناه، كما لا يخفى (الدواني).

٨. قوله: فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصّلة. أقول: ربما يمنع ذلك، و السند السرير المركب من الخشب و الهيئة المخصوصة، كما هو المشهور. و دعوى أنّها ماهية اعتبارية - مع أنّها كلام على السند - غير مسموعة إلى أن يبيّن. و أيضاً: لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضاً، لاقتضى

ضروريّ، و إن كان أحدهما[1] حالاً في الآخر[2] فلا يخلو إمّا أن يكون الواجب حالاً في الآخر[3] أو بالعكس.

و الأوّل محال؛ لأنّ الواجب مستغن عن غيره، و المستغني عن غيره[4] لا يمكن حلوله في غيره.

و الثاني أيضاً محال؛ لأنّه لو كان المحلّ هو الواجب- و هو مستغن[5] عن الحال- يكون الواجب[6] هو الموضوع، و الأمر[7] الآخر هو العَرَض، فلا تحصل[8] منهما حقيقة واحدة[9] محصّلة، بل[10] غاية[11] أن تحصل منهما حقيقة اعتباريّة[1].

استغناء أجزاء العناصر التي هي أجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها أن يكون أعراضاً، و هو خلاف مذهبهم، بل صرّحوا بأنّ المعتبر في الصورة احتياج المحل إليها؛ إمّا في وجوده أو في تحصّله نوعاً، كما في صور المواليد؛ فإنّ أجزاء العناصر محتاجة إليها في تحصيلها (ر، ز، ذ: تحصّلها) تلك الأنواع، أعني: أنواع المواليد، و إن لم يحتج إليها في وجودها و تحصّلها بحسب أنواعها أنفسها (الدواني).

١. في نسخة (ث) بدل قوله: «و إن كان أحدهما» إلى قوله: «أن يحصل منهما حقيقة اعتباريّة»، جاء هكذا: «و كذا إن كان المحلّ هو الواجب؛ لأنّه لاستغنائه عن الحالّ هو الموضوع، و الشيء الآخر هو العَرَض، فلا تحصل منها حقيقة واحدة محصّلة، غاية الأمر أن تحصل منها حقيقة اعتباريّة، و إن حلّ كلّ منهما في الآخر و كان الحالّ هو الواجب، لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحالّ مفتقر إلى المحلّ، و كلّ مفتقر إلى الغير ممكن».

٢. خ: - «و إن كان أحدهما حالاً في الآخر».

٣. ز: - «فلا يخلو إمّا أن يكون الواجب حالاً في الآخر».

٤. ت، خ، ج: «الغير».

٥. أ: «لأنّه لاستغنائه». ت: «المستغني».

٦. أ: - «الواجب».

٧. أ: «و الشيء». ت: - «الأمر».

٨. أ، ت: «فلم يحصل».

٩. خ: - «واحدة».

١٠. أ: - «بل».

١١. أ: «غاية الأمر».

و اعترض عليه: بأنّ كون الحالّ عَرَضاً و التركيب اعتبارياً إنّما يلزم إذا كان الجزء الحالّ حالاً في الواجب وحده، و أمّا إذا كان الواجب مع غيره جزءاً مادّياً، و حلّ فيهما الجزء الصوري، فلا يلزم ما ذكر، كما في العناصر المجتمعة التي تحلّها الصور المنوّعة[2] للمواليد الثلاث، و دعوى الاحتياج أو الانفعال بين الأجزاء المادّية غير مسموعة.

الثالث: أنّ الواجب لا يزيد وجوده عليه، و إلّا لكان الوجود صفة له؛ لأنه إن لم يقم الوجود به لم يكن موجوداً، و إن قام به يكون صفة له، و الصفة تفتقر إلى موصوفها الذي هو غيرها، و المفتقر إلى الغير ممكنٌ، و كلّ ممكن فله مؤثّر، و المؤثّر فيه لا يكون حقيقة الواجب، و إلّا تقدّمت عليه بالوجود، ضرورة تقدّم العلّة على معلولها[3] بالوجود[4]، فإمّا بهذا الوجود، فيتقدّم الشيء على نفسه، و إمّا بغير هذا الوجود، فيكون الواجب موجوداً مرّتين، ثمّ الكلام في هذا[5] الوجود كالكلام في الأوّل، فيلزم التسلسل، و إن كان المؤثّر غير ذات الواجب لزم إمكان الواجب، ضرورة افتقاره في وجوده إلى غيره.

---

۱. أ: + «و إن حلّ كلّ منهما في الآخر أو كان الحالّ هو الواجب، لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحالّ مفتقر إلى المحلّ، و كلّ مفتقر إلى الغير ممكنٌ». خ، ج: «و كذا إن كان المحلّ هو الواجب؛ لأنه لاستغنائه عن الحالّ يكون هو الموضوع، و الشيء الآخر هو العرض، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصّلة، غاية الأمر أن يحصل منهما حقيقة اعتبارية، و إن حلّ كلّ منهما في الآخر، أو كان الحالّ هو الواجب، لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحالّ مفتقر إلى المحلّ، و كلّ ممكن». قوله: لزم إمكان الواجب؛ لأنّ الحال مفتقر إلى المحل. أقول: افتقار الحالّ إلى المحل إمّا في الوجود كما في الأعراض، أو في التشخّص كما في الصور، و الأخير لا ينافي وجوب الوجود ظاهراً، و تبين بما ثبت من أنّ تشخّص الواجب عينه (الدواني).

۲. خ: «الصورة النوعيّة».

۳. ت: «المعلول».

٤. أ، ث: - «بالوجود».

٥. أ، ت، خ، ج: «ذلك».

و أجيب: بأنّه إن أراد أنّ الوجود يقوّم بذات الواجب، قياماً خارجياً، كقيام الأعراض بموضوعاتها، فلا نسلّم قوله: إن لم يقم به الوجود لم يكن موجوداً، و إن أراد بالقيام مجرّد اتصاف الذات به، فلا نسلّم قوله: و المفتقر إلى الغير ممكن، إنّما ذلك[1] إذا كان المفتقر[2] ممّا له عين خارجية، و الوجود من المعقولات الثانية، كما تقدّم و سيأتي أيضاً.

لا يقال: ذلك[3] هو الوجود المطلق، [و] كلامنا في وجوده[4] الخاصّ.

لأنّا نقول: لا بدّ من دليل على أنّ هناك وجوداً خاصّاً وراء الوجود المطلق و حصّته، ثمّ على أنّه ليس من المعقولات الثانية.

فإن قيل[5]: مدّعاه أنّ وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته، فيتمّ كلامه.

قلنا: لا يلزم من ذلك أنّ[6] له وجوداً خارجياً هو عين ذاته، مع أنّه مقصودهم الأصليّ؛ لجواز أن يكون صدق ذلك المدّعى بانتفاء الوجود عيناً، لا بتحقّقه مع عدم زيادته.

---

۱. ت: «يلزم».

۲. قوله: إنّما يكون ذلك إذا كان المفتقر. أقول: إذا كان الوجود وصفاً للذات - سواء كان أمراً اعتبارياً أو عينياً - كان ممكناً باعتبار ثبوته للذات، و إن لم يكن ممكناً باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الأوّل، و مراده بكونه ممكناً إمكانه باعتبار ثبوته للذات، لا باعتبار ثبوته (ص، ز: وجوده) في نفسه، فلا يرد عليه ما أورده. (ز: + و اعترض عليه: بأنّه إن أراد بوصف الذات ما هو قائم بها في نفس الأمر ذهناً أو خارجاً، فالوجود ليس كذلك؛ لما مرّ من امتناع قيامه بالموجودات في نفس الأمر، و إن أراد به صدق حمل المسوقيّة على الذات، فذلك كما لا يقتضي إمكان اتصافه في نفسها لا يقتضي إمكان ثبوتها للموصوف؛ لما مرّ من أنّ صدق الحمل لا يوجب ثبوت مبدء المحمول. أقول نختار الأوّل، و نمنع امتناع قيامه بالموجودات في نفس الأمر، و قد سبق تفصيله) (الدواني).

۳. أ، ث، ج: «ذاك».

٤. ذ، خ، ج: «الوجود».

٥. ث، خ، ت، ج: «لا يقال». هامش خ: «قيل».

٦. خ: + «يكون».

و أيضاً: فافتقار الوجود إلى الماهية[1] التي يقوم بها يحقّق وجوبه، و لا يقتضي إمكانه. كيف لا[2]، و لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود، من غير احتياج إلى إلى غير تلك الذات؛ فإنّ الوجوب قد يوصف به الماهية، و قد يوصف به الوجود، فإذا وصفنا[3] به الماهية كان معناه أنّها لذاتها تقتضي[4] الوجود، و إذا وصفنا[5] به الوجود كان معناه أنّه مقتضى ذات الماهية، من غير احتياج إلى غيرها.

و اعلم أنّ هذا الوجه هو معتمد الحكماء في إثبات هذا المطلب. و قد يلخّص بحيث يندفع عنه هذه الأجوبة، بأن يقال: إذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته[6] فلا بدّ أن يتّصف به ذاته في نفس الأمر، و إلّا لم يكن موجوداً فيها، و اتصاف الشيء بالوجود لا بدّ له من علّةٍ بها يصير متّصفاً بالوجود، و يساق الكلام إلى آخر الدليل[7]. و لقوّة هذا الدليل و ضعف الأجوبة - على ما سيجيء - مال[8] بعض متأخّري المتكلّمين - و منهم المصنّف - إلى مذهبهم.

---

١. قوله: و أيضاً فافتقار الوجود إلى الماهية. أقول: هذا بحسب الجليل من النظر و ما يترائى من ظاهر العبارة، و أمّا على التحقيق؛ فالذي تحقّق وجوبه كونه عين الماهيّة، كما مرّ تفصيله (الدواني).

٢. خ، ج: - «لا». قوله: كيف لا، و لا معنى لوجوب الوجود. أقول: قد عرفت حقيقة الحال (الدواني).

٣. خ: «و إذا وصفت».

٤. خ، ج: «يقتضي».

٥. ت: «وصف». خ: «وصفت».

٦. قوله: إذا كان وجوده تعالى زائداً على ذاته. قيل: إن أراد باتصاف الذات بالوجود قيام موجود بالمعنى المصدري بها، فلزوم ذلك ممنوع؛ لما عرفت غير مرّة، و إن أراد به صدق المشتق منه عليها، فسواء كان الذات وجوداً أو ماهيّة أخرى لا بدّ له من علّة؛ فإنّ كونه موجوداً هو عين كونه وجوداً قائماً بذاته، و قد سبق تفصيله (الدواني).

٧. ث: «بالدليل».

٨. ث: «و قال».

و أقول: يمكن أن يجاب[1] بأنّ المحوج[2] إلى العلّة هو الإمكان كما سبق تحقيقه، فاتصاف شيء بأمر إذا كان ممكناً، و كان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتّصف بذلك الأمر و يجوز أن لا يتّصف به، لم يكن بُدٌّ هناك من علّة تجعل ذلك الشيء متّصفاً بهذا الأمر؛ فإنّ الثوب[3] لمّا جاز أن يتّصف بالبياض و جاز[4] أن لا يتّصف به، احتاج إلى علّة تجعله أبيض. و كذا[5] زيدٌ لمّا جاز أن يتّصف بالوجود و جاز أيضاً أن لا يتّصف به، احتاج إلى علّة تجعله[6] متّصفاً بالوجود. و أمّا إذا لم يكن اتصاف شيء[7] بأمر ممكناً، بل واجباً أو ممتنعاً، فلا حاجة هناك إلى علّة؛ فإنّ اتصاف الأربعة بالزوجية لمّا كان واجباً[8] و لم يجز أن لا يتّصف بها، لم يكن هناك حاجةٌ إلى علّة تجعلها متّصفة بها.

---

١. أ، خ، ج: - «يمكن أن يجاب».

٢. قوله: و أقول يمكن أن يجاب بأنّ المحوج. أقول: كلّ ما يغاير الشيء فإنّ ثبوته لذلك الشيء - أو اتصاف ذلك الشيء به، أو كونه هو، أو ما شئت فسمّه - أمر لا يستغني عن العلّة؛ فإنّ الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله إنساناً، أمّا في كونه أمراً آخر فيحتاج إلى علّة، و ذلك ظاهر؛ فإنّ توسّط الجعل بين الشيء و نفسه ممتنع بالذات، و أمّا كونه شيئاً آخر فمحتاج إلى سبب بالبداهة، فلذلك حكم الحكماء بأنّ وجود الواجب عينه حتى يستغني تعالى في وجوده عن غيره؛ إذ لو كان غيره فارتباطه به إمّا أن يكون ناشئاً عن ذاته، فيلزم تقدّم الذات بالوجود على وجوده، أو عن غيره (ر، ذ: غيرها)، فيلزم افتقار الواجب إلى الغير (الدواني).

٣. ث: «الثبوت».

٤. أ، ذ، ج: + «أيضاً».

٥. ت: + «ذات».

٦. ج: «نجعله».

٧. ج: «الشيء».

٨. قوله: فإنّ اتصاف الأربعة بالزوجيّة لمّا كان واجباً. أقول: اتصاف الأربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود، و هو لا يستلزم الاستغناء عن العلّة، بل علّته ذات الأربعة، و لا يجري ذلك في الوجود؛ لما مرّ (الدواني).

و إذا تمهّد هذا فنقول[1]: إنّ ذات الواجب تعالى لمّا وجب اتصافه بالوجود و لم يجز أن لا يتّصف به، لم تكن هناك علّة بها[2] يصير متّصفاً بالوجود؛ فإنّ شأن العلّة أن يرجّح أحد الطرفين المتساوين على الآخر، فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأيّ حاجة إلى العلّة و ترجيحها؟

و ما يقال: من أنّ الواجب يقتضي ذاته وجوده، فمعناه: أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاء و تأثيراً[3]. و لهذا قال[4] بعض المحقّقين[5]: صفات الواجب تعالى لا يكون آثاراً له، و إنّما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات.

و عورض بوجوه:

الأوّل: أنّ الوجود معلوم بالضرورة، و حقيقة الواجب غير معلومة[6] اتّفاقاً، و غير المعلوم غير المعلوم.

---

١. قوله: إذا تمهّد هذا فنقول. أقول: قد عرفت أنّه على تقدير كون الوجود غيره لا يكون واجباً بذاته (الدواني).

٢. أ، ث، ر: «لم تكن علّةً هناك بها».

٣. ت: «تأثراً».

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٣.

٥. قوله: و لهذا قال بعض المحقّقين. أقول: إذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات، فهي واجبة لغيرها (ر، ذ: بغيرها)، و هو الذات؛ فإنّه لو لم يكن الذات لم يكن. و من هاهنا علم أنّ ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده، من أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود، يستلزم لا اقتضاء (ص، ز: يستلزم الاقتضاء) الذي نفاه؛ لأنّه إذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهيّة به إمّا لكونه اتصافاً بالوجود، فيلزم وجوب اتصاف كلّ شيء بالوجود، أو لكونه اتصاف تلك الماهيّة بالوجود، فيكون منشأ الوجوب خصوص تلك (ر، ز، ذ: - تلك) الماهيّة، و يعود المحالان (ر، ذ: المحالات). لا يقال: خصوص الماهيّة معتبر في خصوصية الاتصاف، من غير أن يكون له مدخل في منشائية الوجوب، بل يكون الاتصاف الخاص واجباً لذاته. لأنّا نقول: لمّا توقّف خصوصية الاتصاف على خصوصية الماهيّة كان وجوبه متوقّفاً عليه في الجملة، فلا يكون واجباً لذاته، فتأمل (الدواني).

٦. ت: «معلوم».

الثاني: أنّ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب و الممكن على ما سلف، فهو من حيث هو إمّا أن يقتضي العروض أو اللاعروض، أو لا هذا و لا ذاك، و الأوّل يقتضي العروض في الواجب، و الثاني يقتضي التجرّد في الممكن، و الثالث يقتضي أن يكون كلّ من العروض و اللاعروض لعلّةٍ. فتجرُّد الواجب لعلّةٍ، فيفتقر الواجب إليها، فيكون ممكناً، هذا خلفٌ.

و أجيب: بأنّ المحتاج إلى العلّة هو العروض، و أمّا اللاعروض فلا يحتاج إلى علّة، بل يكفي فيه عدم سبب العروض.

و أورد عليه: بأنّه حينئذٍ يحتاج الواجب إلى[1] علّة عدم العروض، و هو غيره، فيلزم افتقار الواجب إلى غيره، هذا خلفٌ، أو يحتاج الواجب إلى عدم نفسه[2]؛ لأنّ علّة عروض الوجود للواجب[3] هو الواجب نفسه، لا غيره.

---

١. أ، خ، ج، ذ، ت: + «عدم».

٢. قوله: أو يحتاج الواجب إلى عدم نفسه. أقول: فإنّ عروض الوجود للماهيات مستند إلى الواجب؛ فإنّه الموجد لها ابتداءً أو بواسطة، فانتفاء العروض يكون بانتفاء علّته، و ينتهي إلى انتفاء الواجب. هذا توجيهه، و هو مزيّف؛ إذ لو سلّم أنّ علّة عروض الوجود بالفعل للماهيّات هو الواجب، لكن يجوز أن يكون علّة كونها بحيث لا يكون إلّا معروضة هي الماهيّات التي تصلح معروضات له، فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهيّة التي يمكن عروضه لها. (ز: + و اعترض عليه: بأنّ معنى كلام الشارح أنّه لو كان لعروض الوجود للواجب علّة لكانت هذه العلّة هي الواجب لا غيره، فلو كان عدم عروض الوجود له تعالى بواسطة عدم علّته، و علّته هو الواجب لا غير، فيحتاج الواجب إلى عدم نفسه. هذا معنى كلام الشارح، و هو صريح في ذلك لا يحسبه توجيهاً له و رفعة. أقول: حمل كلام الشارح على ما ذكره في غاية البعد؛ لأنّه قال: «علّة عروض الوجود»، و ظاهر هذه العبارة أنّ علّة عروض الوجود مطلقاً هو الواجب، لا علّة عروض الوجود له، و كيف يحمل على ذلك و الكلام على تقدير تجرد الوجود للواجبي، و من البيّن أنّه لا يكون هناك عروض، فلا يكون الواجب علّة لعروض الماهية له على هذا التقدير، حتى يحتاج الواجب إلى عدم نفسه، فما ذكره أقرب ما يمكن الحمل عليه لفظاً و معنىً (الدواني).

٣. أ، ث، ت، ج: - «للواجب».

الثالث: أنّ الواجب مبدء للممكنات كلّها، فإن كان هو الوجود وحده لزم أن يكون كلّ وجود مبدء لجميع الممكنات، و هو محالٌ؛ لاستلزامه أن يكون وجود زيد مثلاً علّةً لنفسه و لعلله أيضاً، و إن كان هو الوجود مع قيد التجرّد، لزم تركب المبدأ، بل عدمه؛ ضرورةَ أنّ أحد جزئيه – و هو التجرّد – عدميٌّ، و إن كان بشرط التجرّد لزم جواز كون كلّ وجود مبدأً لكلّ وجود، إلا أنّ الحكم تخلّف عنه، لانتفاء شرط المبدئية، و معلومٌ أنّ كون الشيء مبدءً لنفسه و لعلله ممتنعٌ بالذات، لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية.

الرابع: أنّ الواجب مشارك للممكنات[1] في الوجود، و مخالفها[2] في الحقيقة، و ما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايراً لحقيقته.

الخامس: أنّ الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان – أعني: الوجود المطلق – لزم تعدّد الواجب؛ ضرورة أنّ وجود زيد غير وجود عمرو، و إن كان هو الكون مع قيد التجرّد، لزم تركب الواجب من الوجود و التجرّد مع أنّه عدميٌّ لا يصلح أن يكون جزءاً للواجب، أو بشرط التجرّد، لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته، بل بشرطه[3] الذي هو التجرّد، و إن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون فمحالٌ؛ ضرورة أنّه لا يعقل الوجود بدون الكون، و إن كان مع الكون فإمّا أن يكون الكون داخلاً فيه، فهو محالٌ؛ ضرورة امتناع تركب الواجب، أو خارجاً عنه، و هو المطلوب؛ لأنّ معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

و الجواب عن هذه الوجوه كلّها: أنّه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب، و إنّما النزاع في أنّ ذات الواجب تعالى هل هو وجود خاصٌّ من أفراد الوجود المطلق أم لا؟ و ما ذكر من الوجوه إنّما يدلّ على زيادة الوجود المطلق، لا على أنّ ذات الواجب ليس وجوداً خاصاً؛ فإنّا نقول: الوجود الخاصّ هو الذي ندّعيه أنّه عين ذات الواجب.

---

١. ث، ت، خ: «يشارك الممكنات».

٢. ث، ت، خ، ج: «و يخالفها».

٣. ج: «بشرط».

(و الوجود المعلوم هو) الوجود[1] **(المقول بالتشكيك، أمّا)** الوجود **(الخاصّ بـه فـلا)** أي: ليس بمعلوم، كما أنّ ذاته ليس بمعلوم أيضاً، فلا دلالة للوجه الأوّل من تلك الوجوه إلّا على أنّ الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب.

و كذا نقول: الوجود المطلق لا يقتضي العروض، و لا اللاعروض، و إنّما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاصّ الذي هو عين حقيقة الواجب، فلا يلزم احتياج الواجب في تجرّده إلى غيره، و إنّما يلزم ذلك أن لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق.

و كذا نقول: مبدء الممكنات هو وجود خاصٌّ مخالف لسائر الوجودات، فلا يلزم أن يكون كلّ وجود كذلك، و إنّما يلزم ذلك أن لو كان المبدء مطلقَ الوجود.

و كذا نقول: إنّ ما به المشاركة هو الوجود المطلق، و الحقيقة هو الوجود الخاصّ، و هو المتنازع فيه.

و كذا نقول: ذات الباري نفس الكون الخاصّ المخالف لسائر الأكوان، و لا يلزم تعدّد الواجب، و إنّما يلزم ذلك أن لو كان نفسَ الكون المطلق.

و المصنّف أجاب عن الوجه الأوّل، و اكتفى به ليقاس عليه الباقي.

السادس: أنّ الوجود طبيعة نوعية؛ لما بيّنّا من كونه مفهوماً واحداً مشتركاً بين الكلّ، و الطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها، بل يجب لكلّ فردٍ منها ما يجب للآخر، و على هذا بَنَيتم[2] كثيراً من القواعد كما سيأتي، فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب و الممكن، و إن لم يقتض شيئاً منهما كان تجرّد الواجب لغيره، و لزم افتقاره إلى الغير.

و الجواب: أنّ صدق الوجود على افراده صدقٌ عَرَضيٌّ، **(و ليس)** هو **(طبيعة نوعية)** بالنسبة إلى أفراده **(على ما سلف)** و مجرّد اتّحاد مفهومٍ[3] لا يوجب ذلك؛ لجواز أن يصدق مفهوم واحد

---

۱. ج: + «المطلق».

۲. ت: «بينم».

۳. ت، ذ: «المفهوم».

على أشياء مختلفة الحقيقة[1].

لا يقال: لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات، لزم التباين الكلّي بين الوجودات؛ ضرورة أنّها لا تشترك في ذاتيّ أصلاً؛ لامتناع تركب وجود الواجب، و اللازم باطل؛ لما ثبت من اشتراك الوجود معنى.

لأنّا نقول: إن أريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض[2] فلا نسلّم استحالته، و ما ثبت من اشتراك الكلّ في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها[3]، و إن أريد عدم التشارك في شيء أصلاً فلا نسلّم لزومه، و ما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة أو بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارضٍ هو مفهوم الكون.

(لجواز اختلاف جزئياته في العروض و عدمه)؛ فإنّ النور يصدق على نور الشمس و غيره، مع أنّه يقتضي إبصار الأعشى، بخلاف سائر الأنوار، فيجوز أن تكون الوجودات الخاصّة متخالفة الحقيقة[4]، بحيث يقتضي وجود[5] الواجب التجرّد، و يمتنع عليه المقارنة، و الممكن بالعكس، مع اشتراك الكلّ في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها، صدقاً عَرَضياً.

السابع: أنّ الوجوب الذاتي إضافة تقتضي في الواجب طرفين: أحدهما الماهية، و الآخر الوجود؛ لأنّه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود، فيكون وجوده زائداً على ماهيته.

و الجواب عنه قد مرّ مستقصى[6].

---

١. ت: «الحقايق».

٢. خ: «البعض».

٣. ت: «تصادقهما».

٤. ت، خ: «بالحقيقة».

٥. أ، ث، ج: «الوجود».

٦. قوله: و الجواب عنه قد مرّ مستقصى. أقول: إشارة إلى ما ذكر في بحث المواد الثلاث عند قوله: «و قد تؤخذ الثلاثة ذاتية فتكون القسمة حقيقية»، من أنّ هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي، و قد مرّ منّا كلام عليه و تحقيق الحقّ فيه (الدواني).

و اعترض على دليل الحكماء: بأنّ العلّة متقدّمة على معلولها، أمّا أنّ[1] هذا التقدّم بالوجود فممنوعٌ، لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في الوجود هو[2] الماهية من حيث هي هي؟ فيتقدّم[3] ذاتاً لا وجوداً، كتقدّم الجزء الأخير من المركب بالنسبة إليه.

و أيضاً: لو تمّ دليلكم هذا لزم أن لا تكون ماهية الممكن قابلة لوجودها، و إلّا تقدّمت عليه بالوجود؛ ضرورةَ تقدّم العلّة على معلولها، إلى آخر ما ذكرتم بعينه.

و ردّه المصنّف بأنّ الكلام فيما يكون مؤثراً في الوجود، و بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود، **(و تأثير الماهية من حيث هي[4] في الوجود غير معقول)**؛ فإنّ العقل ما لم يلحظ[5] كون الشيء موجوداً امتنع أن يلحظ[6] كونه مبدءً للوجود مفيداً له.

(و النقض بالقابل ظاهر البطلان)؛ فإنّ قابل الوجود مستفيد له، فلا بدّ أن يلحظه[7] العقل خالياً عن الوجود- أي: غير معتبر فيه الوجود- لئلّا يلزم حصول الحاصل، بل و عن العدم أيضاً، لئلّا يلزم اجتماع المتنافيين، بخلاف مُعطي الوجود.

قيل: لا نسلّم أنّ المفيد لوجود نفسه يلزم تقدّمه عليه بالوجود؛ فإنّه لا معنى للإفادة هاهنا[8] سوى أنّ تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود، و يمتنع تقدّمها عليه[9] بالوجود؛ ضرورةَ امتناع حصول الحاصل، كما في القابل بعينه، بخلاف المفيد لوجود الغير؛ فإنّ بديهة العقل حاكمة بأنّه ما لم يكن موجوداً لم يكن مبدءً لوجود الغير.

---

١. أ، ث، ذ، ر، ز: - «أن».

٢. ث: + «نفس».

٣. ت، ذ، ز، خ، ج: «فيقدّمه».

٤. ث، ت، خ: + «هي».

٥. ت: «يلاحظ».

٦. ت: «يلاحظ».

٧. ت: «يلاحظه».

٨. ت: «منها».

٩. ت: «عليها».

و أجيب: بأنّ التأثير و الإيجاد متفرّع على وجود المؤثّر الموجد؛ فإنّ مرتبة الإيجاد فوق مرتبة الوجود قطعاً، فلا يعقل تأثير الماهية بلا اعتبار وجودها، لا في وجود نفسها و لا في وجود غيرها.

هذا[1]، و أجاب المصنّف عن النقض في شرحه للإشارات[2]: «بأنّ كلام الناقض مبنيّ على تصوّره أنّ للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها، ثمّ إنّ الوجود يحلّ فيها، و هو فاسد؛ لأنّ كون الماهية هو وجودها، و الماهية لا تتجرّد عن الوجود إلّا في العقل، لا[3] بأن يكون في العقل منفكّة عن الوجود؛ فإنّ الكون في العقل أيضاً وجود عقليّ، كما أنّ الكون في الخارج وجود خارجيّ، بل بأنّ العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود و عدم اعتبار الشيء ليس باعتبارٍ لعدمه؛ فإذن[4] اتصاف الماهية بالوجود أمر عقليّ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض؛ فإنّ الماهية ليس لها وجود منفرد، و لعارضها[5] -المسمّى بالوجود- وجود آخر، حتّى يجتمعا اجتماعَ المقبول و القابل، بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها. و الحاصل: أنّ الماهية إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط». إلى هنا كلامه.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ الاتصاف إذا كان أمراً عقلياً تكون الصفة أيضاً أمراً عقلياً؛ فلو فرضنا أنّ الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية، بل إنّما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية، كما أنّها قابلة لصفة عقلية، فأينَ الفرق[6]؟

---

١. أ، ث، ت، ج: - «هذا».

٢. انظر: شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٣٩- ٤٠.

٣. ت: - «لا».

٤. أ، ت، ث، ر، ز: «فإنّ».

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «لعارضه».

٦. قوله: فأين الفرق. أقول: الفرق ما نبّه بقوله: «و الحاصل إلى آخره»، و هو أنّ الماهيّة إنّما يتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود العقلي، و لا يمكن أن يتصف بفاعليته (ر، ز، ذ: بفاعلية) بحسب

و وجّهه صاحب المحاكمات[1] بأنّ حاصل الجواب أنّه إن أريد بقوله: الماهية قابلة للوجود، أنّها كذلك في العقل، فلا نسلّم أنّها ليست بمتقدّمة، بل هي متقدّمة بالوجود العقليّ؛ ضرورةَ أنّ الماهية متحقّق[2] في العقل أوّلاً، ثمّ يعتبر الوجود الخارجيّ لها، و إن أريد أنّها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلّم ذلك، و إنّما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد، و للوجود وجود منفرد، كما في اتصاف الجسم بالبياض، و هو ممنوع. و قال: هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام.

أقول: هو غير موجّهٍ[3] بعدُ، أمّا أوّلاً: فلأنّه حينئذٍ يكون قوله[1]: و لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة

ذلك الوجود؛ ضرورة أنّ الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيئاً فيه، و المراد من الصفة الخارجية في قوله: «لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل» ما يعمّ نفس الوجود الخارجي، و ما سبق تمهيد لتحقيق كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي، و محصول الفرق أنّ قابليّة الوجود الخارجي يقتضي التقدّم بحسب الوجود العقلي، و فاعليّة الوجود الخارجي يقتضي التقدّم بحسب الوجود الخارجي، أمّا الأوّل: فلأنّ اتصاف الماهيّة بالقابلية المذكورة إنّما هو بحسب اعتبار العقل كما بيّنه، و أمّا الثاني: فلأنّها لا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم البداهة، فتأمل (الدواني).

١. انظر: المحاكمات بين شرحي الاشارات ٣: ٣٩.

٢. ز، ذ: «تتحقق».

٣. قوله: و هو غير موجّه. أقول: هذا غير موجّه؛ لأنّ الناقض مدّعٍ، و حاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض؛ لجواز أنْ تكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي، و المطالبة بالفرق ليس من وظيفة الناقض، بل عليه إثبات جريان الدليل فيها. و لا يخفى أنّ قوله: «و الحاصل إلى آخره» صريح في ما وجّهه (ض: + به) صاحب المحاكمات؛ فإنّ محصلّه منع جريان الدليل؛ لجواز الفرق بين القابليّة و الفاعليّة. إلا أنّه بالغ في السند، و زعم تحقق الفرق هذا، لكن لا ارتباط له بما سبق من أنّ كلام الناقض مبنيّ على تصوره أنّ للماهية ثبوتاً في الخارج، ثمّ يحلّ فيها الوجود، بل الظاهر أنّه مبنيّ على خلافه؛ لأنّه إنّما يتّجه النقض إذا كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود؛ إذ لو كان مشروطاً به لكان القابل و الفاعل متساويين في الحكم، و هو اشتراط الوجود، فلم يتصوّر النقض؛ لأنّ النقض هو جريان الدليل مع تخلّف الحكم، و لعلّ مراده أنّ كلامه مبنيّ على تصوره أنّه يلزم من كون الماهيّة قابلة للوجود أن

خارجية عند وجودها في العقل فقط، لغواً محضاً لا مدخل[٢] له في الجواب.

و أمّا ثانياً: فلأنّ للناقض أن يقول: لمّا كان قابلية الماهيّة للوجود و اتصافها به بحسب العقل، و كفى لذلك[٣] في تقدّم العلّة القابلية تقدّمها بالوجود العقليّ، فليكن فاعليتها للوجود أيضاً بحسب العقل، فليكف[٤] في تقدّم العلّة الفاعلية أيضاً تقدّمها بالوجود العقلي، من غير أن يكون لها تقدّم بحسب الوجود الخارجيّ، كما أنّ ماهية الأربعة علّة فاعلية لزوجيتها، و لا تقدّم لها بحسب الوجود الخارجيّ، فإن فُرّق في ذلك[٥] بين الوجود و سائر الصفات كان ذلك رجوعاً إلى الجواب الأوّل.

لا يقال: كلامنا في ماهية واجب الوجود، فنقول حينئذٍ: لو كانت ماهية الواجب علّة فاعلية لوجودها الخارجيّ للزم[٦] أن يكون الوجود العقليّ لماهية الواجب متقدّماً[٧] على وجودها الخارجيّ، فيلزم أن يكون عاقل قبل وجود[٨] واجب الوجود، و هو محال.

لأنّا نقول: معنى تقدّم العلّة على معلولها[٩] بالوجود أن يكون الوجود العقليّ للعلّة متقدّماً[١٠] على

يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله، كما يلزم من كونها فاعلة له، و ذلك تصور فاسد؛ لما ذكره مفصلاً، فتدبّر (الدواني).

١. أي: قول المصنف في شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٤٠.

٢. ث: «لا دخل».

٣. خ: «بذلك».

٤. ث، خ، ج: «وليكف».

٥. قوله: فإنّ فرّق في ذلك. أقول: بعد ما سبق لا محذور في الرجوع إلى الجواب الأوّل؛ فإنّه لم يدع أنّه جواب آخر (الدواني).

٦. ج: «فيلزم».

٧. ت: «مقدّماً».

٨. ت، ذ: - «وجود».

٩. قوله: لأنّا نقول: معنى تقدّم العلة على معلولها. أقول: هذا خبط؛ فإنّ الكلام في علّة الاتصاف بالوجود الخارجي، و إذا كانت الماهيّة باعتبار وجودها في العقل علّة فاعليّة له لزم أن يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي، فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي عاقل، و ذلك بيّن (الدواني).

الوجود العقليّ لمعلولها، و إنّما يلزم من هذا أن يتقدّم الوجود العقليّ لماهية الواجب على الوجود العقليّ لوجودها الخارجيّ، لا أن يتقدّم الوجود العقليّ لماهية الواجب على وجودها الخارجيّ حتّى يلزم أن يكون قبل وجود الواجب[٢] عاقلّ، بل اللازم أن يكون قبل الوجود العقليّ لوجود الواجب عاقل، و لا فساد فيه.

هذا، و قد استدلّ بوجوه أخر:

منها: أنّه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلاً لشيء و فاعلاً له؛ لأنّ ذات الواجب يكون قابلاً للوجود؛ لكونه معروضاً له، و فاعلاً له؛ لاستحالة أن يكون غير[٣] الواجب فاعلاً لوجوده، و التالي باطل، لما سيجيء من بيان استحالته.

و أجيب: بأنّا لا نسلّم استحالة كون الشيء قابلاً و فاعلاً، و سيجيء الكلام على دليلها.

و منها: أنّه لو زاد وجود الواجب لاحتاج إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض، فكان ممكناً؛ ضرورةَ احتياجه إلى الغير، فكان جايز الزوال نظراً إلى ذاته، و إلّا لكان واجباً لذاته، هذا خلف.

و الجواب: ما مرّ[٤] من أنّه لا يلزم من احتياج الوجود إلى الذات إمكانه.

و منها: أنّه لو كان للواجب ماهية و وجود، فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه، و لو بحسب العقل، و إن كان أحدهما لزم احتياجه؛ ضرورةَ احتياج الماهية في تحقّقها إلى الوجود، و احتياج الوجود لعروضه إلى الماهية.

فإن قيل: الوجود الخاصّ أيضاً محتاج إلى الوجود المطلق؛ ضرورةَ امتناع تحقّق الخاصّ بدون تحقّق العامّ. قلنا: تحقّق الخاصّ بعينه تحقّق العامّ، و ليس هناك تحقّقان؛ أحدهما للخاصّ و الآخر

---

١. أ، ج: «مقدماً».

٢. ث: «واجب الوجود».

٣. ث، ت، خ، ج: + «ذات».

٤. قوله: و الجواب ما مرّ. أقول: الجواب ما مرّ (الدواني).

للعام، حتّى يحتاج أحدهما إلى الآخر.

أقول: نمنع احتياج الماهية في تحقّقها إلى الوجود؛ فإنّ الوجود هو نفس التحقّق، لا ما به التحقّق، على ما مرّ غير مرّة.

و منها: أنّه لا يجوز أن يكون ذات الواجب تعالى غير الوجود؛ لأنّ كلّ مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقّق إلى الوجود، و كلّ ما هو محتاج في تحقّقه إلى الغير[1] ممكن.

أقول: هذا الوجه تلخيص و اختصارٌ للوجه السابق، كما أنّ ما قيل: «كلّ مفهوم مغاير للوجود - كالإنسان مثلاً - فإنّه ما لم ينضمّ إليه الوجود بوجهٍ من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً، و ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً، فكلّ مفهومٍ مغاير للوجود فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر محتاجٌ إلى غيره الذي هو الوجود، و كلّ ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن؛ إذ لا معنى للممكن إلّا ما يحتاج في كونه موجوداً إلى غيره، فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، و لا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، و قد ثبت بالبرهان أنّ الواجب موجود، فهو لا يكون إلّا عين الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بأمر مغاير لذاته» اطنابٌ و تطويلٌ لهذا الوجه، و مدار الجميع على توهّم أنّ الوجود[2] أمر به يكون الشيء موجوداً، و يصير متحقّقاً، و ليس كذلك؛ فإنّ الوجود هو نفس التحقّق، لا ما به التحقّق، كما مرّ مراراً؛ فإنّ الوجود و التحقّق و كون الشيء موجوداً و كون الشيء متحقّقاً عباراتٌ و المعنى واحد.

---

۱. ت: + «فهو».

۲. قوله: و مدار الجميع على توهّم أنّ الوجود. أقول: لعلّ هذا القائل حاول التنبيه على أنّ ما هو غير الوجود فهو إذا لحظ (ض: لاحظ) بذاته لم يجب له الوجود، و إنّما يجب له بشرط انضمام الوجود إليه، أو ما يستلزمه من وجود العلّة، فكلّ ما له ذات مغاير للوجود و ينسب إليه الوجود، نسبة الأمور الخارجية إلى معروضاتها، فهو ممكن، بخلاف ما هو عين الوجود القائم بذاته، كما مرّ تفصيله (الدواني).

و أيضاً: لو تمّ ما ذكروه لدلّ على أنّ كثيراً من السلوب و الإضافات عين ذات الواجب مع تباينها، و عدم إمكان حمل بعضها على بعضٍ مواطاةً.

فإنّا نقول: كلّ مفهوم مغاير للتّجرّد فهو في كونه مجرّداً محتاجٌ إلى التجرّد، فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرّد لاحتاج في كونه مجرّداً إلى غيره، هذا خلفٌ، فيلزم أن يكون ذات الواجب عين التجرّد، و فساده أظهر من أن يخفى؛ لأن التجرّد عبارة عن عدم العروض، فإن كانت الإضافة و المضاف إليه كلاهما خارجَين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم، و إلّا لزم تركبه، مع لزوم كونه معدوماً على التقديرين.

و لو أمكن التفصّي عن هذا بأنّ ذات الباري تجرّدٌ خاصٌّ، نسبته إلى مفهوم التجرّد المطلق كنسبة الوجود الخاصّ إلى مفهوم الوجود المطلق، و ما ذكر من المفاسد إنّما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرّد المطلق، لا على تقدير كونه تجرّداً خاصّاً معروضاً[1] للتجرّد[2] المطلق، فلا مخلص[3] عن لزوم[4] كون ذات الواجب عين كلّ من الوجود و التجرّد

---

١. ج: - «معروضاً».

٢. خ: «للوجود».

٣. جواب لقوله: «و لو أمكن» (الدواني).

٤. قوله: فلا مخلص عن لزوم. أقول: إنّما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الأشياء عين الواجب أنّ كلاً منها هو عين ماهيّته (ص، ض: كنه ماهيته)، و كيف يتأتّى عن عاقل أن يقول: كلّ من العلم و القدرة و الإرادة مع اختلاف مفهوماتها كنه أمر واحد؟ بل معنى ذلك أنه بذاته مصداق حمل تلك الأشياء عليه، كما مرّ مجملاً و سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى. و لا ريب في أنه لا يرد على ذلك شيء ممّا ذكره. و لو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم الوجود المطلق أولى بأن يكون واجباً، فكان الواجب عين الموجود المطلق المقول بالتشكيك، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (ز: + و اعترض عليه: بأنّ الذات إذا كانت عين الوجود و عين التجرد أيضاً، كان كلّ منهما محمولاً عليه بالمواطاة لا محالة، فيصدق بعض الوجود مجرّد سواء كان كذلك لصحّ أن يجعل أحدهما عنواناً و يحمل الآخر عليه. أقول: معنى كون الواجب تعالى عين الوجود أنه وجود قائم بنفسه، فيصدق عليه الموجود، بمعنى ما قام

المستلزم لكون الوجود عين التجرّد، مع أنّهما متباينان لا يمكن حمل أحدهما على الآخر مواطاةً.

و بمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب و عين الإيجاد، إلى غير ذلك من السلوب و الإضافات، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

فإن نُوقش بأنّ المحال هو أن يحتاج الواجب في وجوده إلى غيره، لا أن يحتاج الواجب في تجرّده أو إيجاده أو غير ذلك من السلوب و الإضافات إلى غيره؛ فإنّه ليس بمحال.

قلنا: لا يمكن أن يحتاج الواجب في وجوبه إلى غيره، و إلّا لم يكن واجباً لذاته[1]، و هذا يكفينا في النقض و لزوم الخلف[2].

[الوجود و العدم من المحمولات العقلية]

به الوجود، قيام الوجود للشيء بنفسه، و هو أولى بالموجودية ممّا يكون قيام الوجود به من قبيل قيام الشيء بغيره، فهو بذاته مصداق حمل الوجود و حمل الموجود، كما أنّه بذاته مصداق حمل العلم و العالم، كما مرّ مراراً مع النظير، فلو صحّ ما ذكره لورد مثله في سائر الصفات، بأن يقال: علمه تعالى عين ذاته و كذا قدرته و إرادته و حياته، فيلزم أن يصدق في بعض العلم قدرة و بعض القدرة حياة و بعض الإرادة علم و بعض الوجود علم و قدرة و حياة. لا يقال: إنّما يلزم ذلك لو كان الوجود بالمعنى المصدري، أمّا إذا كان بمعنى الموجود- كما ذهب إليه هذا القائل- و كذا العلم و القدرة و الحياة و الإرادة بمعنى العالم و القادر و الحيّ و المريد، فلا يلزم ذلك، بل يصدق حينئذ بعض الموجود عالم و قادر و حيّ و مريد، و لا منافاة فيه حيث؛ لأنّا نقول: لا فرق حينئذ بين الواجب و الممكن في كون العلم و القدرة و سائر الصفات عين ذاته؛ فإنّ زيداً مثلاً موجود و حيّ و عالم و قادر و مريد؛ فإنّ المشتق كما هو محمول على الواجب بالمواطاة كذلك هو محمول على الممكن. فإن فرّق بأنّه موجود بلا ذات و عالم كذلك و قادر كذلك و هكذا في سائر الصفات، لم يندفع الإيراد بذلك؛ لأنّ تلك المفهومات متغايرة قطعاً، سواء أخذت مطلقة أو مخصوصة؛ فإن أريد يجوز ما عين الذات، أنّ كلاً منها كنهه فهو باطل قطعاً بداهة، و إن أريد صدقها على ذاته حاصلاً، فكذا الحال في الممكن) (الدواني).

١. ث: «بذاته».

٢. ث: «المحال».

(و الوجود) الخارجيّ **(من المحمولات العقلية** [1]**)** أمّا أنّه من المحمولات، فذلك **(لامتناع استغنائه عن المحلّ، و)** أمّا أنّه من المحمولات العقلية، فذلك لامتناع **(حصوله فيه)** أي: في المحلّ، حصولاً خارجياً؛ لما سبق من أنّ ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها.

(و هو من المعقولات الثانية)؛ لأنه ليس بموجود في الخارج، و إلّا لكان له وجود آخر موجود في الخارج أيضاً، و تسلسلت الموجودات الخارجية، و عارض للماهية عند وجودها في العقل، كما سبق تحقيقه.

أقول [2]: هذا الكلام من المصنّف و الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصحّ؛ فإنّهم لمّا قالوا بكون وجود الواجب قائماً بنفسه [3] لم يصحّ منهم الحكم بامتناع استغناء

---

١. قوله: الوجود الخارجي من المحمولات العقليّة. أقول: لا حاجة إلى القيد، و لعلّه أشار إلى أنّه المحتاج إلى البيان، دون الذهني (الدواني).

٢. ت: + «و اعلم أنّ».

٣. قوله: فإنّهم لمّا قالوا بكون وجود الواجب قائماً بنفسه. أقول: الظاهر أنهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية، أرادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصويره، أعني: ما قام به الوجود، أعمّ من أن يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف أو قيام الشيء بذاته. و كون هذا المعنى معقولاً ثانياً لا ينافي كون فرد من الوجود موجوداً؛ إذ الظاهر أنّ المعقولات الثانية مطلقاً هي المشتقات؛ فإنّهم جعلوها موضوع المنطق، و ظاهر (ر، ذ: فظاهر) أنّ موضوعه (ر، ز، ذ: موضوعها) المشتقات، كالجنس و الفصل و الكلّي و الجزئي، لا مباديها. و أيضاً عدّوها من أقسام لوازم الماهية في بحث الكلّيات. و قولهم: عوارض لا يحاذي بها أمر (ض: ما) في الخارج، المراد بالعارض الخارج المحمول، و حينئذٍ نقول: الشيء و الممكن و نظائرهما من المعقولات الثانية مع وجود أفرادهما في الخارج، و لئن سلّمنا أنّها أعمّ من المشتقات و المبادئ فمرادهم هاهنا المشتق. ثمّ لو سلّمنا أنّ مرادهم المبدأ فلا نسلّم أنّ كون مفهوم مّا من المعقولات الثانية ينافي أن يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة، إذا كان ذلك المفهوم عارضاً في ضمن حصصه للأشياء في العقل، فيكون باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية، و باعتبار ذلك الفرد موجوداً خارجيّاً. نعم، لا يمكن الحكم عليه بأنّه معدوم في الخارج مطلقاً؛ لوجود بعض أفراده (الدواني).

الوجود عن المحلّ، و لمّا قالوا بكونه موجوداً في الخارج لم يصحّ منهم الحكم بأنّ الوجود من المعقولات الثانية، و لمّا قالوا بكون الواجب موجوداً بوجود هو نفسه لم يصحّ منهم الاحتجاج بأنّ الوجود لو كان موجوداً لكان له وجود آخر.

لا يقال: هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق، لا في الوجود الخاصّ الذي هو فرد من أفراده، و هو القائم بنفسه الموجود في الخارج، لا مفهوم الوجود المطلق، فيسقط عنهم [1] ماعدا عدم صحّة الاحتجاج.

لأنّا نقول: إذا حكم على مفهوم كلّي بأنّه موجود في الخارج أو ليس بموجود في الخارج، أو حكم بأنّه مستغن عن المحلّ أو ليس بمستغن، كان ذلك حكماً على ما صدق عليه من الأفراد، و إلّا فلا اشتباه في أنّه لا شيء من المفهومات الكلّية بموجود في الخارج؛ إذ لا وجود في الخارج إلّا للأشخاص [2]، فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود، و لا لإقامة الدليل على ذلك.

و أيضاً: لمّا تحقّق في الخارج فرد من أفراد الوجود المطلق [3] - أعني: الوجود الواجبي - كان للوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان، فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية؟ فإنّه عبارة عمّا لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر، و لم يكن في الأعيان ما يطابقه.

---

۱. ت: «فسقط عنه».

۲. ت: «الأشخاص».

۳. قوله: و أيضاً لمّا تحقّق في الخارج فرد من أفراد الوجود المطلق. أقول: هذا المفهوم من حيث إنّه عارض (ض: + له) ليس له ما يطابقه في الأعيان، و إن كان له من حيثية أخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيّات في العقل، و موجود في ضمن الفرد القائم بذاته. و لا نسلّم أنّ من شرط المعقول الثاني أن لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات، بل شرطه أن لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان، كالحصص في مثالنا. على أنّ صدق الوجود المطلق على الواجب لعلّه صدق عقلي؛ إذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقّف على كونه موجوداً في الخارج؛ بناء على المقدمة المشهورة. ثمّ وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولاً ثانياً، كما مرّ (الدواني).

نعم، هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائداً على الماهيات كلّها، واجبةً كانت أو ممكنةً؛ فإنّ الوجود قائم بها؛ إذ لو لم يقم بها لم تكن تلك الماهيات موجودة. و ليس ذلك القيام خارجياً، و إلّا لزم أن تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود. و ليس الوجود موجوداً في الخارج، و إلّا لكان له وجود آخر، و لزم التسلسل، و كان قيامه بالماهية قياماً خارجياً، و لزم المحذور المذكور. و أمّا أنّه من المعقولات الثانية ففيه تأمّلٌ.

و كذا في قوله: **(و كذا[1] العدم و جهاتهما)** يعني: الوجوب و الإمكان و الامتناع من المعقولات الثانية؛ لأنّ عوارض الماهية على ثلاثة أقسام، فمنها ما يكون عروضه لنفس الماهية في نفس الأمر، و لا مدخل لخصوصية أحد وجودَيها- الخارجيّ و الذهنيّ- في عروضها، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، و منها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجيّ، كالإضاءة و الإحراق للنّار، و منها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني، و هذه تسمّى معقولات ثانية؛ لكونها في الدرجة الثانية من التعقّل، و معروضاتها تسمّى معقولات أوَل[2].

(و الماهية و الكلّية و الجزئية و الذاتية و العَرَضية و الجنسية و الفصلية و النوعية) من هذا القبيل؛ فإنّ هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل؛ فإنّ العقل إذا لاحظ مفهومات و قاسها إلى أمور أخر، حَكم على تلك المفهومات المعقولة بأنّها تمام ماهية تلك الأمور، أو جزئها المشترك أو المميز، أو لا هذا و لا ذاك، بل خارج عن ماهيتها، أو كلّيّ يصدق على كثيرين، أو جزئيّ لا يصدق على كثيرين، إلى غير ذلك؛ فإنّ العقل يلاحظ أوّلاً مفهوم الحيوان مثلاً، ثمّ يقيسه إلى زيد و عمروٍ و بكر مثلاً، و يحكم بأنّ هذا المفهوم الموجود في العقل كلّيّ يصدق على كثيرين، و ذاتيّ لتلك الأفراد، و جنس لها، فالكلّية و الذاتية و الجنسية أمور عقلية عَرَضت لمعقول آخر، هو مفهوم الحيوان، فهي من المعقولات الثانية.

أقول[1]: و لا كذلك الوجود الخارجيّ[2] بالنسبة إلى الماهية؛ فإنّ الوجود في الخارج إنّما

---

١. ت.ذ - «أقول».

٢. قوله: و لا كذلك الوجود الخارجي. أقول: لمّا ثبت أنّ الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للمهيّات في الخارج فلا يكون من القسم الأوّل؛ لأنّه - كما فسّره - ما ليس لأحد الوجودين بخصوصه مدخل فيه، و ذلك يستلزم أن يصحّ عروضه له أين ما وجد، و لا من القسم الثاني أيضاً، فتعيّن أن يكون من القسم الثالث، و إلّا لم تكن القسمة حاصرة. و كونه عارضاً للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى أنّ الوجود في الذهن ليس قيداً في الموضوع، بحيث تصير القضية وصفية، لا تنافي كون عروضه في الذهن بمعنى أنّ الوجود الذهني مصحّح للعروض. و لعلّ منشأ الاشتباه أنّه حسب أنّه يجب في القسم الثالث أن يكون المعروض هو الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني، و يلزم منه (ز: عنه) أن يكون المعروض في القسم الثاني هو الماهيّة المأخوذة مع الوجود الخارجي، و لا يخفى أنّه ليس كذلك، بل المعتبر في القسمين أن يتعلّق الاتصاف بالنحو المعيّن من الوجود. نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي (ض: - الخارجي) بحسب الخارج؛ فإنّ ذلك لا يقتضي تقدّم الوجود الخارجي عليه كما مرّ مراراً. (ز: + و اعترض عليه: أمّا أوّلاً: فبأنّا لا نسلّم أنّ الوجود الخارجي لو لم يكن من القسم الأوّل و الثاني تعيّن أن يكون من القسم الثالث. قوله: و إلّا لم تكن القسمة حاصرة، قلنا: غير مسلّم، و إنّما يلزم لو لم يكن الوجود الخارجي خارجاً عن المقسم، و هو خارج عنه؛ إذ المقسم هو عارض في نفس الأمر، و الوجود الخارجي كذلك كما مرّ تحقيقه. و أمّا ثانياً: فلأنّ الاتصاف بالوجود بحسب الخارج لا يقتضي تقدّم الوجود الخارجي عليه؛ إذ المقدمة البديهية المشهورة - و هي أنّ ثبوت شيء لآخر فرع لوجود المثبت له - يقتضي أن يكون وجود المثبت له أصلاً يتفرع عليه الثبوت المذكور، و لا خفاء في آخر فرع الشيء عنه. و أيضاً: الثبوت المذكور نسبة بين إثبات و المثبت له تأخر النسبة عن طرفيها ظاهر جدّاً، و لذلك ذهب المتأخرون إلى أنّ الوجود الخارجي ليس عارضاً في الخارج. ثمّ لمّا نظروا إلى ما ذهب إليه جمهور أرباب أصول الفقه، من أنّ صدق المشتق يقتضي ثبوت الأصل و هو مبدء الاشتقاق، و سلّموا ذلك منهم، حكموا بأنّ الوجود الخارجي عارض في الذهن. و فيه إشكال؛ لأنّه لو كان الوجود الخارجي عارضاً في و فرعاً للوجود الذهني، فإمّا أن يصدق الموجود في الذهن و بدون ثبوت الوجود الذهني، و حينئذ يلزم صدق المشتق بدون ثبوت الأصل، و هم لا يجوّزون ذلك، و لو جوّزه فأيّ حاجة إلى التزام أنّ الوجود الخارجي عارض في الذهن؟ أو مع ثبوت الوجود الذهني، فينقل الكلام إليه، و يلزم التسلسل أو صدق المشتق

يعرض للماهية من حيث هي، على ما سبق بيانه، لا للماهية الموجودة في الذهن؛ فإنّ الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، فليس الوجود ممّا لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر حتّى يكون من المعقولات الثانية.

و لعلّ منشأ هذا الاشتباه أنّهم لمّا رأوا أنّ اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافاً خارجياً، كاتصاف الجسم بالبياض، حكموا بأنّ اتصافها به أمر عقليّ، أو أنّ الماهية[١] إنّما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط، كما وقع في كلام المصنّف، على ما نقلناه من شرحه للإشارات[٢]، فيلزم[٣] من هذا أن يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة، و أن يكون الوجود من المعقولات الثانية.

و ليس كذلك؛ فإنّ اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الأمر[٤]، على ما سبق في تلخيص

بدون ثبوت الأصل. و الحقّ أنّ هذه القاعدة الأصوليّة ليست كلّيّة على ما ذهب إليه بعض أرباب الأصول، و إن صدقت الموجود لا يقتضي ثبوت الوجود أصلاً، لا خارجاً و لا ذهناً في نفس الأمر) (الدواني).

١. ت: «أمر عقلي و إن كانت الماهيّة».

٢. انظر: شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٣٩.

٣. أ، ث، ت، ج: «فلزم».

٤. قوله: و ليس كذلك؛ فإنّ اتصاف الماهيّة بالوجود بحسب نفس الأمر. أقول: إن (ض: إذا) كان اتصافها به بحسب نفس الأمر فإمّا في الخارج، و هو محال، أو (ر، ذ: و إمّا) في الذهن، فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل، فيكون من المعقولات الثانية. ثمّ نقول: اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود إن وجب أن يتأخّر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود، لزم أن لا يكون نفس الأمر ظرفاً للاتصاف بالوجود في نفس الأمر، و إلّا تقدّم على نفسه أو يتسلسل، و إن لم يجب تأخّره لم يتمّ الدليل على أنّ الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج. و لا محيص عن ذلك إلّا بأن يقال: المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف أن يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف، و الماهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود، بل بحسب الوجود الذهني (ض: في الذهن)، و لكن تمتاز عن الوجود في نفس الأمر بحسب الوجود في نفس الأمر؛ إذ للعقل أن يعتبر الماهية بدون ملاحظة

دليل الحكماء، و الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي[1]، لا الماهية الموجودة في الذهن، على ما سبق.

و إذا تحقّقت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الأمر في كون العدم و الجهات الثلاث- أعني: الوجوب و الإمكان و الامتناع- من المعقولات الثانية.

[تصوّر العدم]

(و للعقل أن يعتبر النقيضين) من المفردات، كوجود شيء و عدمه، أو من القضايا، مثل: هذا موجود، و هذا ليس بموجود، **(و)** أنّ له **(أن[2] يحكم بينهما بالتناقض)** أي: بأنّهما لا يجتمعان و لا يرتفعان في التحقّق؛ إمّا في أنفسهما[3]؛ إن كان النقيضان من القضايا، و إمّا لغيرهما؛ بأن يتصف المحلّ بهما كليهما، أو لا يتّصف بشيء منهما، اتصافاً بحسب نفس الأمر؛ إن كان النقيضان مفردين.

و ظاهر أنّ الحكم على النقيضين بأنّهما لا يجتمعان أو لا يرتفعان إنّما يتصوّر بعد تصوّرهما؛ ضرورةَ توقّف الحكم على تصوّر المحكوم عليه.

(و لا استحالة فيه) أي: لا استحالة في تصوّر النقيضين؛ إذ اجتماع صورتَي النقيضين في العقل

الوجود، فحينئذٍ توجد الماهيّة في نفس الأمر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الأمر، و إن كانت غير ممتازة عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الأمر أيضاً، فليتأمل جدّاً (الدواني).

١. قوله: و الموصوف بالوجود هو الماهيّة من حيث هي. أقول: الموصوف بالجنسيّة مثلاً أيضاً ليس هو الماهيّة الموجودة في الذهن، على أن يكون الوجود معتبراً في الموضوع؛ فإنّ وصف الوجود عرضي، و قد عرفت منشأ الاشتباه. و إذا تحقّقت ذلك انكشف لك حقيقة الأمر في كون العدم و الجهات الثلاث من المعقولات الثانية (الدواني).

٢. س، ش: - «أن».

٣. ذ: «نفسهما». أ، ج، ر، ز: «نفسها».

ليس بجمع بين النقيضين؛ لأنّ صورتَي النقيضين ليستا بنقيضين حتّى يمتنع الاجتماع بينهما، و الصورة العقلية لا يلزم أن تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم، بل ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل و لا ثبوتها في العقل متناقضان، فلا يمكن الاجتماع بينهما.

قيل: القاعدة السالفة- و هي: أنّ للعقل أن يعتبر النقيضين و يحكم بينهما بالتناقض- شاملة لهذه الصورة أيضاً، فإذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه، و العقل بسيط، فقد اجتمعا في محلّ واحد، فليسا بمتقابلين، هذا خُلفٌ.

و أجيب: بأنّ اعتبار العقل لهما عبارة عن أخذ صُورتَيهما، فالاجتماع بين صورتَي النقيضين لا بينهما، فلا محذور، كما عرفت.

لا يقال: إنّ العقل لا يحتاج في الحكم بين الأمور الذهنية إلى انتزاع صورة[1] منها، بل يكفي هناك ملاحظة العقل لما فيه منها، فالمحذور لازم قطعاً.

لأنّا نقول: ما ذكر- على تقدير صحّته[2]- إنّما هو في الصوَر الثابتة، و ليس «لا ثبوت الصورة في العقل» صورةً ثابتةً في العقل، فالعقل إذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة أحد النقيضين في العقل و لا ثبوتها فيه، احتاج إلى انتزاع صورة من[3] اللاثبوت، فلا يلزم إلّا اجتماع صورةِ أحد النقيضين مع عين الآخر، و لا استحالة فيه أيضاً. على أنّ ثبوت الصورة في العقل أيضاً ليس صورة حاصلة[4]، بل ينتزع منه أيضاً صورة، فلا اجتماع إلّا بين صورتَي النقيضين.

---

١. ت، ج: «صوره».

٢. قوله: لأنّا نقول: ما ذكر على تقدير صحته. أقول: الأليق بترتيب البحث أن يقال: ما ذكرتم على تقدير صحته إنّما هو في الصورة الثابتة، و ليس ثبوت الصورة في العقل و لا لاثبوتها فيه عين الصورة الثابتة، فلا يلزم إلّا الاجتماع بين صورتي النقيضين. و لئن توهّم أنّ ثبوت الصورة عين الصورة الثابتة فنقول بعد التنزل: لا ريبة في أنّ اللاثبوت ليس عينها، فلا يلزم إلّا الاجتماع بين عين أحد النقيضين و صورة الآخر (الدواني).

٣. ت، ج: - «من».

٤. خ: + «فيه».

لا يقال: ثبوت الصورة في العقل أمر حاصل فيه، فلا يحتاج في إدراكه إلى انتزاع صورة منه، كما لا يحتاج إلى ذلك في إدراك الصورة الثابتة فيه.

لأنّا نقول: هذا- إن صحّ- فإنّما يصحّ في ثبوت الصورة، دون لا ثبوتها.

أقول[١]: هذا الكلام إنّما يصحّ على طريقة القائلين بالشبح و المثال، كالمصنّف و غيره ممّن يقول بأنّ الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم، و قد عرفت بطلان هذا المذهب[٢].

و التحقيق أنّ اجتماع النقيضين المستحيل هو أن يتصف أمرٌ واحد بكلا النقيضين، اتصافاً بحسب نفس الأمر؛ إن كان النقيضان مفردَين، أو يتحقّق في نفس الأمر مفهوما النقيضين؛ إن كان[٣] من القضايا، و لا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه، و لا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين أو تحقّق مفهومَي كلا النقيضين في نفس الأمر اتصافه بهما و لا تحقّقهما في نفس الأمر، حتّى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل.

(و) كذا[٤] للعقل **(أن يتصوّر عدم جميع الأشياء، حتّى عدم نفسه)** مع أنّ تصوّر العقل عدمه يستدعي ثبوته، فيكون هذا جمعاً بين وجوده و عدمه، لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل؛ لأنّ اتصاف العقل بالوجود و إن كان بحسب نفس الأمر، لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل و محض اعتباره.

(و عدم العدم) أي: و عدم المعدوم مطلقاً، و هو ما ليس له ثبوت بوجهٍ من الوجوه، لا ذهناً و

---

١. ث: «و اعلم أنّ».

٢. راجع قول المصنف: «و الموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم». قوله: و قد عرفت بطلان المذهب. أقول: قد عرفت تحقيقه و ما على تحقيقه، فلا نعيدهما (الدواني).

٣. ذ، ج: «كانا».

٤. ث، ت، خ، ج: «كذلك».

لا خارجاً، **(بأن يمثّل**[1]**)** المعدوم المطلق **(في الذهن، و يرفعه)** أي: يلاحظه بعنوان المعدومية.

(و هو ثابت باعتبار) أي: المعدوم- مطلقاً[2]- لكونه متصوّراً بعنوان المعدومية ثابتٌ في الذهن، و متّصف بالوجود الذهني بحسب نفس الأمر، **(قسيمٌ)** للثابت **(باعتبارٍ)** أي: بحسب فرض العقل و محض اعتباره؛ لأنّ العقل فرضه معدوماً مطلقاً، و لاحظه بعنوان المعدومية، و قد مرّ أنّ هذا ليس بجمع للنقيضين.

(و يصحّ الحكم عليه من حيث هو متصوّر[3]**، و لا تناقض)**[4]. هذا هو الجواب عن الشبهة

---

١. س: «يتمثّل».

٢. ث: «المطلق». قوله: أي: المعدوم مطلقاً. أقول: القرينة على هذا التفسير قوله: قسيم باعتبار؛ فإنّ قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم، و قوله: و يصحّ الحكم- إلى قوله:- و لا تناقض؛ فإنّ هذا إنّما يلائم المعدوم لا العدم؛ إذ لا فرق بين العدم و سائر المفهومات في صحة الحكم، و لا يتوهّم من الحكم عليه تناقض حتى يحتاج إلى دفعه بقوله: و حينئذٍ يجب أن يحمل الوجود على الوجود في الذهن، ليستقيم الكلام و يرتبط بما سبق من أنّ للعقل أن يتصور جميع الأشياء؛ فإنّ انقسام الموجود في الخارج إليهما لا مدخل له فيه، و كذا المطلق؛ لجواز أن يكون القسم الثاني مخصوصاً بالموجود الخارجي، فتدبّر. و فيه نظر؛ لأنّه إمّا أن يراد الانقسام بحسب فرض العقل أو بحسب الواقع، و الثاني باطل؛ إذ الشيء لا ينقسم إلى نفسه و إلى نقيضه في الواقع، و إن أمكن فرض انقسامه إليهما. و على الأوّل لا حاجة إلى تخصيص الموجود بالذهني (ر، ذ: بالذهن) كما في النسخة الأولى؛ إذ مؤدّاهما واحد. و يمكن أن يجاب بأنّ المراد بالموجود في الذهن ما هو معروض الوجود الذهني من الماهيّات كالإنسان مثلاً؛ فإنّه و إن كان موجوداً في الذهن فهو في حدّ ذاته أعمّ من أن يكون موجوداً في الذهن أو غير موجود فيه، فهو منقسم إلى الإنسان الموجود في الذهن و غير الموجود فيه بحسب الواقع؛ فإنّ الإنسان الذي هو موجود في الذهن (ض: و) في الواقع ينقسم (ض، ر، ذ: منقسم) في الواقع إلى (ر، ذ: لا) الإنسان الغير الموجود فيه. هذا، و الأظهر أن يحمل الانقسام على الانقسام في العقل، فيصير مؤدّى النسختين واحداً، فتأمّل (الدواني).

٣. س: «من حيث هو ليس بثابت».

٤. ش: «و لا يصحّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت، و إلا تناقض».

المشهورة على قولهم[١]: الحكم على الشيء- إيجاباً كان أو سلباً- مشروط بتصوّره بوجهٍ مّا، أي: بوجود المحكوم عليه في الذهن، و هي أنّه لو صحّ ذلك لصدق قولنا: كلّ ما هو معدوم مطلقاً يمتنع الحكم عليه؛ ضرورةَ امتناع تحقّق المشروط بدون تحقّق الشرط، و اللازم باطل؛ لاستلزامه التناقض؛ لأنّ موضوع هذه القضية- و هو المعدوم مطلقاً- قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقاً، فهو موصوف بامتناع الحكم عليه و بصحّة الحكم عليه أيضاً، و هذا جمع للنقيضين.

و حاصل الجواب: أنّ المعدوم المطلق ثابت باعتبارٍ، و غير ثابتٍ باعتبارٍ، على ما مرّ، و صحّة الحكم عليه باعتبار أنّه ثابت متصوّر، و امتناع الحكم عليه باعتبار أنّه غير ثابت، و لا تناقُضَ مع اختلاف الجهة و الاعتبار.

و في بعض النسخ بدل قوله: «و يصحّ الحكم عليه من حيث هو متصوّر، و لا تناقض» قوله: «و لا يصحّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت، و إلّا تناقض»، يعني: أنّ المعدوم المطلق يتصف[٢] بامتناع الحكم عليه من حيث إنّه ليس بثابت، و اتصافه بصحّة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية، بل من حيث هو ثابت، و إلّا لزم التناقض؛ لاتّحاد الجهة، فمؤدّى العبارتين واحد.

(و لهذا) أي: و لأنّ للعقل أن يتصوّر جميع الأشياء، **(يقسّم[٣])** العقلُ **(الموجودَ إلى ثابت في الذهن و غير ثابت[٤] فيه، و يحكم[٥] بينهما بالتمايز)** مع أنّ ذلك يقتضي تصوّر ما ليس بثابت في الذهن؛ ضرورةَ أنّ تقسيم مفهومٍ إلى الأقسام بدون تصوّر الأقسام محالٌ، و الحكم على أمرين بأنّهما متمايزان بدون تصوّر ما حكم عليهما غير متصوّرٍ، و تصوّر ما ليس بثابت في الذهن، و إن اقتضى أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه، لكن لا محذور فيه؛ لما عرفت من أنّ ذلك

---

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٣٨٤.

٢. أ، ث، ت، خ، ج: «متصف».

٣. س: «نقسم». ش: «انقسم».

٤. ش: «الثابت».

٥. س: «نحكم».

ليس باجتماع النقيضين.

و في بعض النسخ بدل قوله: «و لهذا يقسّم الموجود» قوله: «و لهذا انقسم الموجود»، و حينئذ يجب أن يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام.

و لمّا كان لقائل أن يقول: الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكلٍّ من المتمايزين هويةٌ في العقل مغايرةٌ لهوية الآخر، فلو حَكَمَ العقل بالامتياز بين الثابت و ما ليس بثابت لاستلزم ذلك أن يكون لما ليس بثابت في العقل هويةٌ عقليةٌ، و ذلك محال.

أجاب عن ذلك بقوله: **(و هو)** أي: الحكم بامتياز أحد الشيئين عن الآخر **(لا يستدعي الهوية لكلٍّ من المتمايزين)**؛ فإنّ للعقل أن يحكم[1] بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل و ما له هوية عقلية، و ليس لما لا هوية له هويةٌ[2].

(و لو) سلّم لذلك، و **(فرض له)** أي: لما ليس بثابت في الذهن، **(هوية)** عقلية، **(لكان حكمها حكم الثابت)** يعني: قد عرفت أنّ أمراً يمكن أن يكون ثابتاً باعتبارٍ و غير ثابتٍ باعتبارٍ آخر، كذلك يمكن أن يكون لأمرٍ مّا هوية باعتبار و لا يكون له هوية باعتبار آخر، و لا محذور في ذلك.

(و إذا حكم الذهن على الأمور الخارجية) أي: الموجودات الخارجية، **(بمثلها)** من الموجودات الخارجية، كقولنا: هذا الجسم أبيض، **(وجب التطابق)** بين الحكم و الخارج **(في صحيحه)** يعني: إذا كان طرفا الحكمِ موجودَين في الخارج[3] يتحقّق هناك نسبة خارجية بينهما،

---

١. ث، ت، خ، ج: «فإنّ العقل يحكم».

٢. ت: + «عقليّة».

٣. قوله: يعني إذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج. أقول: لقائل أن يقول: معنى الحمل اتحاد الموضوع و المحمول في الوجود، فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد، فكيف يتصوّر كون أحدهما موجوداً دون الآخر؟ فإنّ الأعمى في قولنا: «زيد أعمى» لمّا كان متحداً مع زيد كان موجوداً بوجود زيد بعينه. بل نقول: لا فرق بين الأبيض و الأعمى في أنّ مفهوميهما منتف في الخارج و فردهما

قيل: يرد عليه[1]: أنّ الأمور المتغايرة في المفهوم إذا تغايرت في الوجود أيضاً لم يصحّ حمل بعضها على بعض بالمواطاة، كما تشهد به البديهة.

و هو مردودٌ: بأنّ الأمور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتّحادها بحسب الذات، أي: ما صدقت هي عليه.

و قد يفسّر الحمل باتّحاد المفهومَين المتغايرين ذهناً بحسب الوجود، تحقيقاً أو تقديراً.

و يرد عليه: حمل العدميات على الموجودات الخارجية؛ إذ لا اتّحاد هناك في الوجود[2]، بل

و لمّا أراد تعريفه على وجه يتناول الحمل المتعارف و غيره، لم يخصّ المفهوم بالمحمول و الذات بالموضوع، كما هو المعتبر في المتعارف (ر، ذ: التعارف) (الدواني).

١. قوله: قيل يرد عليه. أقول: حمل القائل الذات على الموصوف، و لذلك اعترض عليه بأنّه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم و الوجود، و إلّا لجاز حمل السواد على الحركة، و حمله الشارح على ما صدق هو عليه ليدفع (ض: ليندفع. ر: فيندفع) ذلك، و نحن نقول: ما لم يتحقّق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد؛ فإنّ معنى كون الشيء صادقاً عليه هو كونه متحداً بأحد أنحاء الاتّحاد، فيعود شبهة الحمل جذعاً (ر، ذ: قطعاً)؛ فإنّك إذا قلت: «ج» و «ب» متحدان فيما صدقا عليه، كان هذا حكماً على شيء واحد بأنّه يصدق عليه «ج» و «ب» معاً. فيقول السائل هذا الذات إن كانت عين كلّ منهما لزم حمل الشيء على نفسه، أو غيره لزم اتحاد الاثنين، و لا ينحسم مادة الشّبهة إلّا بأن يقال: هما متحدان في الوجود مختلفان بالمفهوم، كما سيأتي تحقيقه (الدواني).

٢. قوله: إذ لا اتحاد هناك في الوجود. أقول: لا نسلّم أنّه لا اتحاد بينهما في الوجود أصلاً؛ فإنّ الأعمى مثلاً موجود بوجهٍ مّا بوجود زيد؛ فإنّه إذا وجد زيد (ض: - زيد) فقد وجد الإنسان و الحيوان و سائر ذاتياته، من حيث إنّها عينه من حيث الذات، و قد وجد الأعمى و غيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار أنّه تلك الأمور بالعرض، و إن لم يكن إيّاها من حيث ذاته، فلذلك ينسب وجوده إلى تلك الأمور بالعرض، فهي متحدة معه في الوجود، بمعنى أنّها موجودة بوجوده بالعرض، و مصداق ذلك في مثل الأعمى كونها منتزعة منه، و في مثل الأسود قيام السواد به، و لو لم يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه مّا لم يصحّ الحكم بكون الأعمى في الدّار مثلاً إذا كان فيها زيد، و لم يَسر الحكم في الأعمى إلى أفراده. و تفصيله أنّ معنى الهوهو مقول بالتشكيك كالوحدة، كما سيصرّح به المصنف، فكون زيد هو الإنسان أولى من كونه أعمى؛ فإنّ الأوّل اتحاد بالذات و الثاني اتحاد (ض، ز: - اتحاد) بالعرض.

رُبَ موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج، كقولنا: العنقاء معدومٌ، و شريك الباري ممتنعٌ، و الوجوب ثبوتيٌّ، و الإمكان اعتباريٌّ، و الجنس مقوّم للنوع، و النوع كلّيٌّ، و الفصل علةٌ للجنس،

قال الشيخ في الشفاء: «الواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنّه هو الآخر، و أنّهما واحد، و ذلك إمّا موضوع و محمول عرضي، كما يقال: إنّ زيداً و ابن عبدالله واحد، و أنّ زيداً و الطبيب واحد، و إمّا محمولان في موضوع واحد، كقولنا (ض: كقولك): (ز: + إنّ) الطبيب هو و ابن عبدالله واحد، أو عرضي (ز: عرض) إن كان شيء واحد طبيباً و ابن عبدالله، أو موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا: الثلج و الجصّ واحد، أي: في البياض، أو عرض إن حمل عليهما عرضيّ (ض، ز: عرضٌ) واحد». انتهى كلامه رحمه الله. و نقول أيضاً إنّ الحمل هو الاتحاد، و هو يقتضي اثنينية مّا و وحدة مّا؛ إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقّق الحمل، أو الكثرة الصرفة لم يصدق، و كما أنّ الوحدة على جهات شتّى كالنوعيّة و الجنسيّة، فكذلك الحمل حتى يجري في جميع أقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة، إلا أنّ أشهر أفراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود، فلذلك قد يخصّ البحث به، و تفسّر الحمل بالاتحاد في الوجود؛ فإنّه المتعارف المشهور؛ إذ لا يقال في المتعارف: زيدٌ عمروٌ من حيث اشتراكهما في النوع. ثمّ الاتحاد في الوجود أعمّ من أن يكون كلاهما موجودين بالحقيقة، كما في حمل الذاتيات على الموجودات، أو يكون الموجود أحدهما و الآخر موجوداً بالعرض بالمعنى الذي أشير إليه، كما في حمل الاعتباريات عليها، فلا حاجة في تحقّق (ض، ز: تحقيق) معنى الحمل إلى ما قيل: إنّ الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود، و في غيرها (ض، ز: غيره) بمعنى الاتصاف. كيف، و معنى قولك «زيد أعمى» هو هو من غير ملاحظة الاتصاف بمبدء الاشتقاق، بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود، أعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض، فإذا قيل مثلا «ج د» فإن أريد مطلق الاتحاد، صدق بأيّ نحو من أنحاء الوحدة يوجد بينهما، و إن أريد به المعنى الأخصّ مطلقاً صدق بكونهما متحدين في الوجود، سواء اتحدا فيه بالذات أو بالعرض، و إن أريد به الاتحاد بالذات لم يصدق إلا بأن يكون أحدهما ذاتياً أو ذاتاً للآخر أو بنحو العرضي لم يصدق إلا بان يكون أحدهما عرضياً للآخر، و ربما صدق الحمل بأحد الاعتبارين و كذب بالآخر، مثلاً «الجزئي جزئي» صادق بالاعتبار الأوّل و كاذب بالاعتبار الثاني؛ و «المعلوم معلوم ضرورة» صادق بالاعتبار الأوّل كاذب بالاعتبار الثاني؛ فإنّ كون المعلوم معلوماً بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري؛ فإنّ مصداقه اتصافه بالمعلوميّة، و هو غير ضروري (الدواني).

إلى غير ذلك؛ فإنّها و إن مُنِع إيجاب بعضها، فلا كلام في البعض.

و إن أريد بالوجود أعمّ من الذهنيّ و الخارجيّ- ليتناول أمثال هذه القضايا- لم يستقم؛ لأنّه لا يتصوّر التغاير في المفهوم[1] مع الاتّحاد في الوجود الذهنيّ؛ إذ لا معنى للموجود في الذهن إلّا الحاصل فيه، و هو معنى المفهوم.

و قد يفسّر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول، و يرد عليه حمل الأجزاء على الماهيات المركبة منها.

(و جهة الاتّحاد قد تكون أحدهما، و قد تكون ثالثاً[2]).

يعني: قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه، فحينئذٍ تكون جهة الاتّحاد- أعني: الذات- متّحداً مع مفهوم الموضوع حقيقة، و هذا ما يقال: إنّ العنوان قد يكون عين الذات، كقولنا: الإنسان كاتبٌ.

و قد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه، فحينئذٍ تكون جهة الاتّحاد مع مفهوم المحمول متّحداً حقيقة، كقولنا: الكاتب انسان.

---

١. قوله: لأنّه لا يتصور التغاير في المفهوم. أقول: إذا حصل في الذهن مثلاً الأربعة فقد حصل فيه الزوج و سائر ما يصدق عليه بنحو من الأنحاء؛ فإنّ الأربعة زوج و عدد و غيرهما، فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها. نعم ليست تلك المفهومات بأسرها موجودة فيه بالذات، و هذا لا ينافي وجودها مطلقاً، سواء كان بالذات أو بالعرض (الدواني).

٢. قوله: و جهة الاتحاد قد تكون أحدهما و قد تكون ثالثاً. أقول: جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده أو المحمول وحده كما في المثالين الأوّلين، و قد يستوي نسبتها إلى الموضوع و المحمول كما في قولك: «زيد زيد»؛ فإنّ الموضوع هو زيد مخلوطاً بأمر، و المحمول هو زيد إمّا مخلوطاً بأمر آخر أو بدون الخلط أو بالعكس، و جهة اتحادهما هو زيد المكرّر اعتباره في الطرفين، و لذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيّاً، كأنّك قلت: زيد الذي أدركته الآن هو زيد الذي أدركته أمس، بمعنى اتحادهما في زيد المكرّر، لا في خارج الذهن؛ فإنّه قد لا يكون ضروريّاً، و هذا القسم الثالث هو الذي يسمّى حمل الشيء على نفسه، و قول المصنف: «قد تكون أحدهما» يشمل هذا القسم أيضاً (الدواني).

و قد لا يكون مفهوم الموضوع و لا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه، فلا تتّحد جهة الاتّحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة.

(و التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر، و لا اعتبار عدم القائم في القيام؛ لو استدعاه).

هذا جواب شكّ يورد[1] على الحمل الإيجابيّ مطلقاً، تقريره أن يقال: إنّ طرفَي الحكم لمّا وجب أن يكونا متغايرين وجب أن يكون أحدهما قائماً بالآخر؛ إذ مع التغاير لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة، و كان كلّ واحد منهما أجنبياً عن الآخر، ففي قولنا: كلّ روميّ أبيض، لو لم يكن البياض قائماً بالروميّ لم يكن بين البياض و الروميّ مناسبة، كما ليس بين السواد و بينه مناسبة، فلم يكن حمل البياض على الروميّ أولى من حمل السواد عليه، هذا خلف.

و إذا كان أحد الطرفَين قائماً بالطرف الآخر فالطرف الآخر في نفسه ليس متّصفاً بالطرف القائم به، و إلّا اجتمع المثلان عند قيامه به، و حينئذٍ يلزم قيام شيء بما ليس متّصفاً به، و ذلك جمع للنقيضين.

و تقرير الجواب: أنّ تغاير الطرفين لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر؛ فإنّ قولنا: كلّ إنسان ناطق، حملٌ صحيح بلا شبهة، و لا يتصوّر قيامٌ بين الكلّ و الجزء.

قولك: لو لم يقم أحدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة، و كان كلّ واحد منهما أجنبياً عن الآخر، قلنا: ممنوعٌ، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متّحدَين بالذات. و لو سلّم أنّ التغاير يستدعي قيام أحدهما بالآخر فلا نسلّم أنّه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام، ليلزم اتصاف شيء بما ليس متّصفاً به.

قولك: فالطرف الآخر في نفسه ليس متّصفاً بالطرف القائم به، قلنا: مسلّم، و لكن معناه أنّ القائم ليس مأخوذاً معتبراً مع ما قام به، و لا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبارُ عدم القائم

---

١. خ: «يرد».

معه؛ للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار و اعتبار العدم.

قيل: بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الإيجابي، فيلزم بيان امتناع الحمل بإثبات الحمل، و ذلك إبطال للشيء بنفسه.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ له أن يقول: لو لم يكن الحمل صحيحاً ثبت ما ادّعيتُه[١] من غير حاجة إلى بيان، و إن كان صحيحاً كانت مقدّماتي هذه صحيحة، و لزم بطلان الحمل، و ما يلزم بطلانه على تقدير صحّته[٢] فهو باطلٌ قطعاً.

(و إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها[٣] قبل وجودها[٤]).

هذا جواب شكّ يورد على حمل الوجود على الماهية، تقريره أن يقال: إثبات الوجود للماهية- يعني: حمل الوجود عليها- يقتضي ثبوت الوجود لها، و إلّا لم يكن الحمل صحيحاً[٥]، و الوجود لا يكون ثابتاً للماهية المعدومة، و إلّا اجتمع النقيضان، فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، فإثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها، و ذلك محال؛ لاقتضائه أن تكون الماهية موجودة بوجودَين، أو بوجود واحد مرّتين.

و تقرير الجواب: أنّ إثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها. قولك: و

---

١. أ، ث، خ، ج: «ادّعيت».

٢. قوله: و ما يلزم بطلانه على تقدير صحته. أقول: قيل: يرد عليه أنه يلزم حينئذٍ بطلان ما ادعاه، و هو قوله: الحمل محال، و أنت خبير بأنّ دليله إنّما يدلّ على بطلان الحمل الإيجابي، و ربما تُحرّر دعواه بسلب الصحة عن الحمل، فلا يرد عليه ذلك. على أنّ له أن يقول: مقدماتي هذه إلزامية لكم، فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل، فإن نقل الكلام إلى قوله: هذا إلزامي لكم، فله أن يقول: هذا أيضاً إلزامي لكم، و هكذا، و هذا لا يقدح في غرضه الذي هو ايقاع الشك في الحمل (الدواني).

٣. س، ش: + «أوّلاً».

٤. س، ش: – «قبل وجودها».

٥. قوله: و إلّا لم يكن الحمل صحيحاً. أقول: أي: صادقاً، فالشبهة إنّما يرد على الوجود باعتبار صدقه (الدواني).

الوجود لا يكون ثابتاً للماهية المعدومة، قلنا: مسلّم [١]. قولك: فيكون ثابتاً للماهية الموجودة، قلنا: ممنوع؛ فإنّ الوجود- كما سبق تحقيقه- ثابت للماهية من حيث هي، لا للماهية المعدومة، و لا للماهية الموجودة.

(و سلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها، بل نفيها، لا إثبات نفيها. و ثبوتها في الذهن، و إن كان لازماً، لكنّه ليس بشرط [٢]).

---

١. قوله: قلنا مسلّم (ض: ممنوع). أقول: إذا ثبت أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للماهية يجب أن يكون متأخراً عن ثبوته في نفسه، فإذا (ض، ز: فإن) لم يلزم محذور في الوجود الخارجي؛ بناء على ما قيل- من أن ثبوته للماهية في الذهن- فلا يلزم إلّا تقدّم الوجود الذهني على الوجود الخارجي، فلا مخلص عنه في الوجود الذهني و المطلق على ما سبق تفصيله، و بعد التنزل عن هذا المقام إذا لزم أن يكون للماهية قبل وجودها وجود، سواء كان فيه محذور أو لا، فكيف يصحّ قول المصنّف أنّ إثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها، على ما وجّهه به (ر، ذ: - به) الشارحون، و لعلّ ذلك من المصنّف إشارة إلى ما أشرنا إليه سابقاً، من أنّ ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه، و إن استلزم ثبوته في نفسه، أو كان عين ثبوته في نفسه. قال الشيخ في التعليقات: «وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها، سوى أنّ العرض الذي هو الوجود لمّا كان مخالفاً لها؛ لاحتياجها (ض، ر، ذ: لحاجتها) إلى الوجود حتى تكون موجودة، و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً، لم يصحّ أن يقال: وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه، بمعنى (ر، ذ: يعني) أنّ للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود، بل بمعنى أنّ وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه، و غيره من الأعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك»، و قال فيها أيضاً: «فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم، لا كحال البياض و الجسم في كونه أبيض؛ لأنّ الأبيض لا يكفي فيه البياض و الجسم»، هذا بعد أن قال: «إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود؟ فالجواب: أنّه موجود، بمعنى أنّ الوجود حقيقته أنّه موجود؛ فإنّ الوجود هو الموجودية». هذه كلماته، و يتلخص منها أنّ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست كنسبة سائر الأعراض؛ فإنّ تلك الأعراض تصير موجودة بتلك النسبة، بل هي عين وجودها، و الماهية تصير بنسبة الوجود إليها موجودة، بل هي عين وجودها، فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية (الدواني).

٢. س، ش: «ليس شرطاً».

جواب شكّ يورد على سلب الوجود عن الماهية، تقريره أن يقال: سلب الوجود عن ماهية[١] لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عمّا سواها من الماهيات، و إلّا لم يتعيّن تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها، و كلّ ما هو متميز فهو ثابت موجود، فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها، فيكون حصول الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها، و هو جمع للنقيضين[٢].

و تقرير الجواب: أنّه إن أريد تميزها و ثبوتها في الخارج فلا نسلّم أنّ سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم تميز تلك الماهية عمّا سواها بحسب الخارج، بل يكفي تميزها في الذهن، فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و ثبوتها في الخارج، بل يقتضي نفيها؛ لأنّ معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية رأساً، لا إثبات نفيها على معنى أنّ هناك أمراً متحقّقاً هو الماهية، و قد ثبت لها الانتفاء.

و إن أريد تميزها و ثبوتها في الذهن فذلك مسلّم، لكنّه ليس بشرط لسلب الوجود[٣] أي: انتفائه[٤]، و إن كان شرطاً للحكم بسلب الوجود، فلا محذور؛ فإنّ الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه، حتّى يلزم اجتماع النقيضين، بل إنّما يسلب عن الماهية من حيث هي، غاية الأمر أنّها لكونها محكوماً عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن، و اللازم منه أن يتحقّق هناك قضية موجبة مطلقة عامّة، و هي قولنا: الماهية موجودة، أو وقتية

---

١. ث: + «من بين تلك الماهيّات».

٢. ت، خ: «بين النقيضين». قوله: فيكون حصول الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها، و هو جمع بين النقيضين. أقول: فإنّ صدقه يقتضي كونها غير موجودة، و نفسه يقتضي وجودها؛ لامتناع الحكم على المجهول المطلق، فالشبهة في سلب الوجود أيضاً باعتبار الصدق (الدواني).

٣. قوله: لكنّه ليس بشرط لسلب الوجود. أقول: أراد بالسلب هاهنا اللاوقوع لا الانتزاع، كما في العبارات السابقة، و في قوله: «و هما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة»، أعني: سلب الوجود عن الماهيّة في الجملة (الدواني).

٤. ج: + «و ارتفاعه».

مطلقة، و هي قولنا: الماهية موجودة في زمان كونها محكوماً عليها، و هما لا يناقضان[1] السالبة المطلقة العامّة، أعني: سلب الوجود عن الماهية في الجملة.

و اعلم: أنّ ارتسام المفهومات[2] في القوى العالية إن كان وجوداً ذهنياً لها، لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق أو الذهنيّ عن ماهية[3] من الماهيات مطابقاً للواقع، فلا يرد هذا[4] الشكّ فيهما ليحتاج إلى دفعه.

(و الحمل و الوضع من المعقولات الثانية[5])؛ لأنّهما يعرضان للمعقولات الأولى من حيث هي في العقل **(يقالان)** على أفرادهما **(بالتشكيك)**؛ فإنّ حمل الصفة على الموصوف أولى بالحملية من حمل الموصوف عليها، و كذا حمل الأعمّ على الأخصّ أولى بالحملية من عكسه، و

---

١. خ: «لا يتناقضان».

٢. قوله: و اعلم أنّ ارتسام المفهومات. أقول: هذا يدلّ على تردده في هذا الأصل، فيلزم تردّده في الفرع أيضاً، فلا حاجة له حينئذ إلى التزام كون البحث عن العدم تطفّلاً كما مرّ في فواتح الحواشي، و هذا ما لوّحنا إليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام (الدواني).

٣. أ، ت، ث، ج، خ، ر، ز: «عن الماهيّة».

٤. ج: - «هذا».

٥. قوله: و الحمل و الوضع من المعقولات الثانية. أقول: يشبه أنّ المصنّف أراد أنّ قول الموضوع و المحمول على أفرادهما بالتشكيك إطلاقاً للمبدء و إرادة للمشتق على سبيل المسامحة المشهورة؛ فإنّ الأخصّ أولى بالموضوعية و الأعمّ بالمحمولية، و أمّا أنّ قول الحمل و الوضع على أفرادهما بالتشكيك - كما صرّح به الشارح - فخلاف الظاهر. (ز: + قيل: على تشبيه أنّ الشارح أيضاً جرى على المسامحة المشهورة، و أراد بالحمل و الوضع لظهور أنّ معنى الحمل لا يختلف بكون المحمول أعمّ أو أخصّ مثلاً، و إنّما يرد عليه إذا لم يجر على المسامحة المشهورة كما جرى عليه. أقول: عبارة الشارح منادية على خلاف ذلك؛ فإنّه قال: حمل الصفة على الموصوف أولى بالحمليّة من حمل الموصوف عليها، و كذا حمل الأعم على الأخصّ أولى بالحمليّة من العكس، و كذا الحال في الوضع؛ فإنّ وضع الموصوف للصفة و الأخصّ للأعمّ أولى بالوضعيّة من عكسهما، و من البيّن على من له أدنى مسكة أنّ حمل هذه العبارة على ذلك المعنى ممّا له يكاد يستقيم) (الدواني).

كذا الحال في الوضع؛ فإنّ وضع الموصوف للصفة و الأخص للأعمّ أولى بالوضعية من عكسهما.

(و ليست الموصوفية ثبوتية، و إلّا تسلسل) قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطةٍ نقلناها من صاحب التلويحات، فلا نعيده.

[انقسام الوجود إلى ما بالذات و ما بالعَرَض]

(ثمّ الوجود[1] قد يكون) موجوداً **(بالذات)** و هو ما يكون له وجود بنفسه، سواء كان قائماً بغيره كالسواد، أو لا، كالجسم.

(و قد يكون) موجوداً **(بالعَرَض)** و هو ما لا يكون له وجود بنفسه، لكن ما صدق هو عليه[2] من الأفراد يكون موجوداً كاللاإنسان الصادق على الفرس، و الأعمى الصادق على زيد؛ فإنّ الفرَس و زيداً موجودان بالذات، و اللاإنسان و الأعمى موجودان بالعَرَض، بمعنى أنّ ما صدقا عليه موجود.

(و أمّا الموجود[3] في الكتابة و العبارة فمجازيّ).

الشيء قد يكون له وجود في الأعيان، و قد يكون له وجود في الأذهان، و يقال للموجود في الأعيان و للموجود في الأذهان أنّه موجود حقيقة، و قد يكون له وجود في العبارة، و قد يكون له وجود في الكتابة، و يقال لكلٍّ منهما أنّه موجود بالمجاز؛ و ذلك لأنّ الموجود من زيد- مثلاً- في العبارة صوتٌ موضوعٌ بإزائه، و في الكتابة نقشٌ موضوعٌ بإزاء اللفظ الدالّ عليه، لا ذات زيد، نَعَم،

---

١. ذ، خ، ج: «الموجود».

٢. قوله: و هو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه. أقول: على قول من ينفي وجود الكلّي الطبيعي لا فرق بين السواد و الجسم و الفرس و اللاإنسان و الأعمى؛ فإنّ جميعها غير موجودة عنده، بل ما صدقت هي عليه، و أمّا على التحقيق فالثلاثة الأول موجودة بالذات بخلاف الأخيرين؛ فإنّهما موجودان بالعرض بوجود ما له اتحاد معهما بوجه مّا عرضي، كما عرفت غير مرّة (الدواني).

٣. س، ش: «الوجود».

إذا أضيف الوجود إلى اللفظ الموضوع بإزائه، أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ، كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الأعيان.

قيل: ما سمّاه موجوداً بالعَرَض [1] لا وجود له في نفسه، فيكون موجوداً بالمجاز أيضاً، فلِمَ عدّ

١. قوله: قيل ما سمّاه موجوداً بالعرض. أقول: الموجود بالعرض ما هو صادق على الموجود بالذات صدقاً عرضيّاً، مثلاً إذا وجد زيد فذاته و ذاتياته موجودة بالذات و عرضيّاته موجودة بالعرض. قال الشيخ في إلهيّات الشفاء: «الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الإنسان إنساناً و قد يكون بالعرض مثل وجود زيد أبيض، و الأمور التي بالعرض لا تُحَد، فلنترك الآن ذلك و لنشتغل بالموجود و الوجود الذي بالذات» انتهى. و تحقيق المقام أنّ ما بالعرض مطلقاً إنّما يقال فيما لا يكون موصوفاً حقيقة بذلك الشيء،، و ذلك جار في سائر الاتصافات، كما قال في طبيعيات الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض: «و إذ علمت الحال في الأين و الوضع فاحكم بمثلها في سائر الأبواب؛ فإنّه يقال: إنّ الشيء مثلاً يَسوَدّ بالعرض إذا كان الموضوع للسواد ليس هو، بل جسماً آخر يقارنه أو يخالطه هو، أو جسماً هو عرض فيه، أو جسماً هو هو بعينه في الموضوع، و ليس هو هو بعينه في الاعتبار، كقولنا: البَنّاء أسود؛ فإنّ السواد ليس موضوعه هو الجوهر (ز: جوهراً) مع البَنّائية، بل الجوهر مع البَنّاء (ض، ز: البَنّائية) عرض له إن كان هذا الجوهر القابل للسواد. و قد يقال للجوهر إذا كان ليس موضوعاً أوّلاً للأسود، بل موضوعه الأوّل شيء فيه لا كجزء له، و هو السطح؛ فإنّ السواد يعتقد أنّ محله الأوّل هو السطح و لأجل السطح يوجد للجسم»، انتهى. و قد سبق ما نقل عن الشفاء في الاتحاد بالعرض. و اعلم أنّ الشيخ قد (ض: - قد) صرّح بأنّ النفوس الغير المنطبعة لا يتحرك في الأين بالعرض، مع تصريحه بأنّ المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مقارنة أين أوّل أو وضع أوّل أو كمّ أوّل أو كيف، بل هو مقارن لشيء (ض: بشيء) آخر مقارنة لازمة، و إذا تبدّل لذلك الشيء حال ينسب إليه كانت له بالعرض، و جعل ذلك على وجهين، الأوّل: ما يكون المتحرك بالعرض هو في نفسه في مكان و (ض: - و) ذو وضع و قابل للحركة، إلا أنه لم يفارق مكانه و وضعه، بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه و هذا ملازم له، فيلزم أن يقع له لأجل حركة ما هو فيه حصول في جهة يقع إليها إشارة، غير الجهة التي كان يقع عليه (ز: عليها) الإشارة منها، أو يقع له وضع آخر بالقياس إلى الجهات، كالمنقول في الصندوق و هو ساكن فيه حافظ لمكانه. و الثاني: أن لا يكون من شأنه أن يكون له أين و وضع و أن يتحرك بالذات، و هو أن لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم بجسم (ض: لجسم)، بل

مقارنة شيء من الأشياء الموجودة في الجسم صورةً في هيولاه أو في الجسم، فيصير له بسبب الجسم جهة يختصّ بها الإشارة الواقعة إلى ذاته، و يصير له أجزاء كأجزاء الجسم، فيصير له، كالأين لأين الجسم و كالوضع لوضع الجسم، فإذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالإشارة، و إذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء مّا، فقيل إنّه قد انتقل في الأين أو الوضع. هذه كلماته ملفّقة بحسب الحاجة. و أقول: لمّا كان الاتصاف بالعرض راجعاً إلى اتصاف ما يقارن الشيء فلِمَ لا يكون النفس المفارقة متحركة بالعرض بعلاقة أنّها متعلقة بالجسم المتحرك، و إن لم يكن تعلّق المقارنة بين جسم و جسم أو بينه و بين الأمور المخالطة لمادته. على أنّه قال في جواب سؤال من قال: لِمَ كانت النفس؟ يقال لها: إنّها متحركة بالعرض في الأين، و لا يقال: إنّها يسودّ بالعَرَض باسوداد البدن. إنّ التحقيق يوجب أنّه إذا صحّ إطلاق ذلك على النفس بالعرض صحّ إطلاق هذا، و ذلك إذا كان السواد في العضو الأوّل الذي فيه النفس بعينه، و إن كان أحد الأمرين أوقع في العادة، لكن ظهور نقله ما فيه النفس إن كانت منطبعة به أكثر من ظهور سائر استحالاته، و ذلك لأنّ الناس يحكمون بأنّ الجسم إذا زال عن إصابة إشاره مّا زال ما معه، فصار إليه إشارة أخرى تخصّه، و لو كان الشيء غير محسوس، كأنّهم يوجبون الحصول في الحيّز لكلّ موجود، سواء كان محسوساً أو غير محسوس، و لا يوجبون التسوّد إلّا لقابله، و لغلبة ايجاب التحيّز عندهم لكلّ شيء لا يؤمنون بموجود لا إشارة إليه (ز: فيه) فهذا هو السبب الذي اختلف به الأمران عند الجمهور، و لأنّه سبب غير واجب، فمقتضاه غير واجب. إلى هنا كلامه. و لك أن تقول: كما أنّ ذلك غير واجب فكون المتحرك بالعرض منحصراً في القسمين اللذين ذكرهما أيضاً غير واجب؛ فإنّ ما يقتضيه و هو انحصار المتحرك بالعرض فيما إليه الإشارة غير واجب. و إن أراد أنّ الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض إلّا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين، و كذا (ز: فكذا. ض: فكذا لا) يطلقون الأسود بالعرض على النفس كما اعترف به. و الحقّ للذي لا تكلّف فيه أنّ الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة معيّنة. نعم التعارف الخاص أو العام قد يخصّه في بعض المواد ببعض العلاقات، كما في الصورة المذكورة، و أمّا حركة النفس المجردة بالعرض فليس ممّا يأبى عنه التعارف؛ فإنّك تقول: تحركتُ من هاهنا إلى هناك، و كذا غيره من صفات البدن ينسب إلى النفس. نعم يصحّ سلب المتحرك (ز: التحرك) بالعرض على الوجهين الخاصين من النفس، لا سلبه مطلقاً. و من تضاعيف البحث علم أنّ التجوّز في الموجود بالعرض في نفس الاتصاف، و ظاهر أنّ المجاز في صورة الوجود الكتبي في جعل المدلوليّة بالعبارة وجوداً، لا في نفس الاتصاف. نعم لو وصف زيد مثلاً بالوجود في الخارج باعتبار

الموجود في العبارة أو الكتابة مجازاً دون الذي بالعَرَض؟ لا يقال: له وجود في الذهن دونهما؛ لأنّا نقول: كلّها يوجد[1] في الذهن، و وجودها الذهنيّ ثابت لها بالذات، لا بالعَرَض، و ليس ذلك وجوداً في العبارة و لا في الكتابة، بل هو وجود حقيقيّ ذاتيّ.

و أجيب: بأنّ مفهوم اللاإنسان لمّا حُمِل مواطاةً على موجود عيني كالفَرَس مثلاً، صار كأنّه هو، فالوجود المنسوب إلى الفرس أوّلاً و بالذات منسوبٌ إليه ثانياً و بالعَرَض، و أمّا الموجود في العبارة أو الكتابة فلا نعني به لفظ الفَرَس أو نقشه في الكتابة؛ لأنّهما من الموجودات العينيّة المحسوسة، بل نعني به أنّ ذات الفرس موجود في العبارة أو الكتابة. أمّا في العبارة، فباعتبار أنّ الدالّ عليها- بغير واسطة أو بواسطةٍ واحدة- موجودٌ فيها، و أمّا في الكتابة، فباعتبار أنّ الدالّ عليها بواسطة أو بواسطتين موجودٌ فيها، و لا شكّ أنّ جعل ذات الشيء موجوداً- باعتبار أنّ الدالّ عليها بواسطة أو بغير واسطة موجوداً بعدُ- مِن جعل المحمول على الموجود- باعتبار كونه محمولاً عليه موجوداً- فسمّي أحدهما موجوداً بالعَرَض و الآخر موجوداً بالمجاز، تنبيهاً على التفاوت بينهما.

[امتناع إعادة المعدوم]

(و المعدوم لا يعاد). اختلف[2] في جواز إعادة المعدوم بعينه- أي: بجميع عوارضه المشخصة- فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها، و ذهب الحكماء و بعض الكرّامية[3] و أبوالحسين

وجود الدّال عليه في الخارج، كان من قبيل الاتصاف بالعرض، سواء كان متعارفاً أو غير متعارف. و ليس الكلام فيه، بل في أنّ تقسيم الوجود إلى الكتبي مجاز، و أنّ أقسامه في الحقيقة اثنان لا غير، فتأمّل (الدواني).

١. ث: «موجودة».

٢. ث، خ: «اختلفوا».

٣. الكرّامية هم أصحاب أبي‌عبدالله محمّد بن كرّام النيسابوري، كان والده يحفظ الكرم، فقيل له: الكرّام، و قيل: إنّه من بني تراب. ولد حوالي ١٩٠ بقرية من قرى زرنج، و نشأ بسجستان، ثمّ دخل بلاد خراسان بعد المجاورة بمكّة خمس سنين، و انصرف إلى سجستان، ثمّ إلى نيسابور، فلمّا شاعت بدعته- و هي

البصري [1] و محمود الخوارزمي [2] من المعتزلة إلى امتناعها [3]، و اختاره المصنّف.

أنّ الإيمان باللسان، فهو مؤمن و إن اعتقد الكفر بقلبه!- حبسه طاهر بن عبدالله بن طاهر، و لمّا أفرج عنه خرج إلى ثغور الشام، و عند عودته إلى نيسابور سجنه محمّد بن طاهر بن عبدالله ثمانية أعوام لأجل بدعته. و خرج من نيسابور سنة ٢٥١ هـ متوجّها إلى بيت المقدس، و توفّي فيها سنة ٢٥٥ أو ٢٥٦ هـ و دفن بباب أريحا، و قيل أيضاً: إنّه مات بالشام سنة ٢٥٥ هـ كان هو و مقاتل بن سليمان رأس المجسّمة و المشبّهة، و اعتقاداتهما متقاربة. و له قول معتدل في عدل الله؛ إذ يرى أنّ الله لا يميت أولاد الكفّار على الكفر؛ لإمكان إسلامهم عند البلوغ، و كان يقبل بعلي و معاوية كإمامين متزامنين و لكن الذي عرف به ابن كرّام خاصّة هو التقشّف. أثبت الكرّامية لله أعضاء و جوارح، و أنّه استقرّ على العرش، و أنّه بجهة فوق ذاتاً، و أنّه جسم لا كالأجسام، و أنّ صفات الذات قديمة و صفات الفعل محدثة، و أنّ الله قائم بذاته، و أنّه مريد بإرادة حادثة في ذاته. و الكرّامية عدّة فِرَق، و هم من فرق المرجئة. انظر: مقالات الإسلاميين ١: ٢٢٣؛ الفرق بين الفرق ١٣٨؛ أصول الدين للبزدوي ٢٥٣؛ موسوعة الفرق الإسلامية ٤٥٠؛ شرح المقاصد ٤: ٤٧؛ الملل و النحل ١: ٩٩؛ التبصير في الدين ٦٥؛ سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٣ رقم ١٤٦؛ شذرات الذهب ٣: ٢٤٧؛ الأنساب للسمعاني ٥: ٤٣ «الكرامي»؛ ميزان الاعتدال ٤: ٢١ رقم ٨١٠٣؛ لسان الميزان ٥: ٣٥٣ رقم ١١٥٨؛ تاريخ ابن كثير ١١: ٢٠ حوادث سنة ٢٥٥ هـ

١. هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري. من شيوخ المعتزلة، صنفه ابن المرتضى في الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة. ولد بالبصرة و درس ببغداد على القاضي عبد الجبار الهمذاني و كان متكلما و أصوليا و فيلسوفاً، له دراية بعلوم الطبيعة. و كان جدلا حاذقا و غير محبوب عند طائفة البهاشمة أتباع أبي هاشم الجبائي. ألف المعتمد في أصول الفقه و تصفح الأدلة و غرر الأدلة و شرح الأصول الخمسة و شرح السماع الطبيعي لأرسطو. توفي سنة ٤٣٦ هـ. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد ٣: ١٠١، شذرات الذهب ٣: ٢٥٩؛ وفيات الأعيان ١: ٦٠٩- ٦١٠ (١: ٤٨٢)، تاريخ الحكماء للقفطي ١٩٠؛ ميزان لاعتدال ٣: ٦٥٤؛ الوافي بالوفيات ٤: ١٢٥؛ طبقات المعتزلة لابن المرتضى ١١٨- ١١٩؛ لسان الميزان ٥: ٢٩٨؛ النجوم الزاهرة ٥: ٣٨؛ الأعلام ٧: ١٦١ (٦: ٢٧٥)؛ معجم المؤلفين ١١: ٢٠، تاريخ التراث العربي ٢: ٤١٤.

٢. هو: أبو محمد محمود بن محمد بن العبّاس بن أرسلان الخوارزمي (٤٩٢- ٥٦٨ هـ). ولد بخوارزم سنة اثنتين و تسعين و أربعمائة. و سمع من: أبيه، و جدّه، و إسماعيل بن أحمد البيهقي، بخوارزم، و محمد بن عبد الله الحفصوي بمرو، و أحمد بن عبد الواحد الفارسي، بسمرقند، و محمد بن علي المطهري ببخارى، و ابن الطلّاية ببغداد. و تفقّه بمروالروذ على الحسن بن مسعود البغوي. و وعظ بالنظامية

و هؤلاء- و إن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانيّ- ينكرون إعادة المعدوم؛ لأنّهم لا يقولون بانعدام الأجسام[٢]، بل بتفرّق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، و يأوّلون بذلك الظواهرَ الواردة في هذا المعنى، و يؤيده قصة إبراهيم عليه السلام، و استدلّوا بوجوهٍ أشار إلى الأوّل بقوله:

(لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود) يعني: لو صحّ إعادة المعدوم[٣] لصحّ الحكم عليه[٤] بصحّة العود عليه[١]، لكنّ المعدوم ليس له هوية ثابتة[٢]، فتمتنع الإشارة العقلية

بغداد، و حدّث. ثم عاد إلى خوارزم ينشر المذهب الشافعي، و كان أحد فقهائه، مؤرّخاً، صوفياً. و كان على مذهب الاعتزال في الأصول. سمع منه: يوسف بن مقلد، و أحمد بن طاروق. و صنّف كتاب الكافي في الفقه، و كتاباً في تاريخ خوارزم. انظر: الأعلام للزركلي ٧: ١٨١؛ طبقات الأسنوي ٢: ٣٥٢؛ موسوعة طبقات الفقهاء ٦: ٣٢٨.

١. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٨٩.

٢. ذ، خ: «الأجساد». قوله: لا يقولون بانعدام الأجسام. أقول: هذا بناء على نفي الجزء الصوري للأجسام و حصر أجزائه في الجواهر الفردة- كما هو مذهب المتكلمين- ظاهر، و كذا على مذهب المصنّف؛ حيث قال بأنّ حقيقة الجسم هي (ض، ر، ز، ذ: هو) الصورة الاتصالية، و أنّها يبقى بعينها حال الانفصال، و لو ثبت (ض، ر، ز، ذ: أثبت) الجزء الصوري للأجسام (ض، ر، ز، ذ: في الأجسام) قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها، و لا يقدح فيه تبدّل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصّور إلى الصورة الزائلة. فإن قيل: فيكون تناسخاً. قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادّة، لا إلى بدن يتألّف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمّيت ذلك تناسخاً فلا بدّ من البرهان على امتناعه؛ فإنّ النزاع إنّما هو في المعنى، لا في اللفظ (ض، ز: الألفاظ) (الدواني).

٣. ث: + «بعينه».

٤. قوله: يعني لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه. أقول: لقائل أن يقول: لو تمّ هذا لزم أن لا يوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث، بأن يقال: لو صحّ إيجاد المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحة الإيجاد إلى آخر ما ذكر. و هذا النقض أظهر ممّا أورده (ز: ذكره) الشارح. و اعلم أنّه قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب: إذا وجد الشيء وقتاً ما، ثمّ لم يعدم و استمر وجوده في وقت آخر، و علم ذلك أو شوهد، علم أنّ الموجود واحد، و أمّا إذا عدم فليكن الوجود السابق أو ليكن المعاد الذي حدث

«ب»، و ليكن المحدث الجديد «ج»، و ليكن «ب» كـ «ج» في الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك، و لا يخالفه إلا بالعدد، فلا يتميز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «آ» منسوباً إليه دون «ج»؛ فإنّ نسبة «آ» إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلا في النسبة التي ينظر هل يمكن أن يختلف فيهما أو لا يمكن، لكنّها (ر، ز، ذ: لكنّهما) إذا لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر. فإن قيل: إنّما هو أولى لـ «ب» دون «ج» لأنّه كان لـ «ب» دون «ج»، فهو نفس هذه النسبة و أخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنّما كان لـ «ج»، بلى إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد، فيفقد من حيث هو موجود، و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً، لم يفقد من حيث هو ذات ثمّ أعيد إليه الوجود، (ر، ذ: + و) أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أخرى، و إذا لم يسلّم ذلك و لم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقّاً لأن يكون قد كان له «آ» و هو الوجود السابق دون الحادث الآخر، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أو لا يكون و لا واحداً منهما معاداً، و (ر، ز، ذ: أو) إذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمر موجوداً واحداً أو (ز: و) ذاتاً ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً أو (ز: و) ذاتاً (ر، ز، ذ: + شيئاً) واحداً، و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير. هذا كلامه. و ليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرّره المتاخرون، و كيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال؟ بل محصله أنّ (ر، ذ: + اعتبار) العدم عبارة عن فقد الذات و بطلانه، فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئاً واحداً؛ لعدم انحفاظ وحدة (ر، ذ: - وحدة) الذات حال العدم، فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و اختصاصه بصفة الإعادة إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات في حال العدم فهو باطل؛ لأنّ المعدوم لا هوية له، و إن كان لكونه معروض الوجود أوّلاً فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانه، و ذلك غير متصوّر مع فقد الاستمرار؛ لأنّه يوجب الاثنينية الصرفة. و الظاهر أنّ ذلك مقصود المصنف، و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة؛ فإنّ ظاهر قوله: فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود، أنّه لا يصدق الحكم عليه بها، فيندفع عنه تلك الإيرادات المبنيّة على ما قرّروه. نعم يبقى أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الذهن، فيحفظ (ر، ذ: فليحفظ ، ز: فينحفظ) وحدته بحسب ذلك الوجود. و يندفع: بأنّ الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية، و اتحادها مع الوجود الخارجي، بمعنى أنّها بعد التجريد عنه، فليست إيّاه مطلقاً، بالفعل، فتأمل (الدواني).

إليه، و ما لا يمكن أن يشار إليه لا يصحّ الحكم عليه.

و الجواب عنه من وجوه:

الأوّل: المعارضة، و هي أن يقال: لو امتنع إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة، و يساق الكلام إلى آخره.

لا يقال: الحكم بصحّة العود لكونه إيجاباً يستدعي وجود الموضوع، فلا يصحّ الحكم الإيجابي[3] على المعدوم بصحّة العود[4]، بخلاف الحكم بامتناع العود؛ فإنّه يجوز اعتباره سلباً، بأن يقال: «يمتنع عوده» في معنى: «لا يصحّ عوده»، و السالبة لا تقتضي وجود موضوعها[5]، فيصحّ الحكم السلبي على المعدوم.

لأنّا نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحّة العود، بأن يقال: معنى «يصحّ عوده»: لا يمتنع عوده، فليعتبر حتّى يصحّ. على أنّ السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقلية إلى المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابي على المعدوم- لامتناع الإشارة العقلية إليه على ما ذكرت- لامتنع الحكم السلبي عليه أيضاً، و تمّت المعارضة، و إلّا لم يتمّ دليلك هذا.

الثاني: النقض، و هو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحّة الحكم على المعدوم بصحّة العود، لو تمّ[6] لدلّ على أنّه لا يصحّ أصلاً حكمٌ من العقل على ما ليس بموجود في الخارج، مع أنّا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقةً لا شبهة فيه[7]، كقولنا: المعدوم

١. أ، خ، ج: - «عليه».
٢. ت: + «في الذهن».
٣. أ، ت، ج: - «الحكم الإيجابيّ».
٤. أ، ت، خ، ج: - «بصحة العود».
٥. ث، خ: «وجود الموضوع».
٦. ت، خ، ر: - «لو تمّ».
٧. أ، ت، ج: «فيها».

الممكن يجوز أن يوجد، و من سيولد يجوز أن يتعلّم، و اجتماع النقيضين محالٌ، و شريك الباري ممتنعٌ، إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ و لا يحصى، بل قولكم: المعدوم لا يصحّ الحكم عليه، حكمٌ على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحّة الحكم عليه.

الثالث: المنع، و هو أن يقال: لا نسلّم أنّه لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود؛ فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحّة العود؛ لكونه لا هويةَ له حتّي[1] يتصوّرها ليحكم عليها، لا يستلزم امتناع العود؛ لجواز وقوعه بتأثير الفاعل، من غير أن يتصوّره متصوّر أو يحكم عليه بشيء من الأحكام.

و لو سلّم، فقوله: لكنّ المعدوم ليس له هوية ثابتة، إن أراد به أنّه ليس[2] هوية ثابتة في الجملة أو في الذهن، فهو ممنوع[3]، و إن أراد أنّه ليس له هوية ثابتة في الخارج، فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حجّة عليهم، و أمّا عندنا فمسلّم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه؛ لأنّ الإشارة العقلية لا يتوقّف على الهوية الخارجية، بل يكفيها الهوية الذهنية.

و لو سلّم أنّها تتوقّف على الهوية الخارجية، أقول: إمّا أن يريد[4] أنّه ليس له[5] في زمان من الأزمنة هوية خارجية، على معنى دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوعٌ؛ لأنّ المعدوم- في زمان كونه موجوداً- له هوية خارجية، و إمّا أن يريد[6] أنّه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوماً، لا دائما، فذلك مسلّم لكن حينئذٍ نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدوماً، و

ذلك غير مفيد؛ لجواز أن يكون الحكم عليه بصحّة العود في زمان كونه موجوداً، كحكمنا على زيد في زمان وجوده، بأنّه يجوز أن يعدم ثمّ يعاد.

و إلى الثاني أشار بقوله: **(و لو أعيد تخلّل[1] العدم بين الشيء و نفسه)**؛ إذ المفروض أنّ المعاد هو المبتدأ بعينه، و تخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين.

و الجواب: أنّه لا معنى لتخلّل العدم[2] هاهنا سوى أنّه كان موجوداً في زمانٍ، ثمّ زال عنه ذلك

---

١. ج: «التخلل».

٢. قوله: و الجواب أنّه لا معنى لتخلّل العدم. أقول: معنى تخلّل العدم بين الشيء و نفسه أن يكون عدمه مسبوقاً و سابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني؛ فإنّه إذا جاز الإعادة يكون «آ» سابقاً على عدمه، و هو بعينه مسبوق بذلك العدم، و هو محال؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو محال بالبداهة. و هذا بحذاء الدور؛ فإنّه (ر، ذ: و هو) محال؛ لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات. و من هاهنا يتبيّن ما في قوله: «و من هاهنا تبيّن أنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه»؛ فإنّ تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه (ر، ذ: بنفسه)، بأن يكون ذلك الشيء سابقاً على ذلك العدم و هو بعينه مسبوق به. فإن قيل: لا نسلّم لزومه، بل يلزم تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه. فالجواب: أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بداهة؛ فإنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيّان؛ فإنّ الوجود الخاص لكلّ شيء هو عينه في الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار؛ إذ نسبة الوجود إلى الماهيّة ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات؛ إذ لا وحدة لها إلّا باعتبار الوجود. ثمّ على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة. قال الشيخ في التعليقات [المباحثات: ٣٢٦- ٣٢٧]: «و لِمَ لا يكون الوجود نفسه معاداً في نفسه و يتكرّر الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث معاداً، فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدوثان اثنان، بل واحد بعينه معادٌ؟ ثمّ كيف يكون العود و الاثنينية [العدد و لا اثنية]؟ و كيف تكون اثنية و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل؟ ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم و يقول: إنّ الوجود صفة و الصفة لا توصف و لا تعقل و ليست بشيء و لا موجودة، و أنّ الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة و بعضها يحتمل، حتى لا يلزمه أنّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد، و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس

الوجود في زمانٍ آخر، ثمّ اتّصف به في زمان ثالث، و من هذا تبين أنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمانَي وجوده بعينه.

و أيضاً: لِمَ لا يجوز التميز في الحالَين بعوارض غير مشخِّصة، مع بقاء العوارض المشخِّصة بحالها في الحالَين، فلا يلزم تخلّل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه[1].

و أيضاً: لو تمّ هذا الدليل[2] لدلّ على امتناع بقاء شخصٍ من الأشخاص زماناً، و إلّا لزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه؛ لوجود ذلك الشخص في طرفَي زمان البقاء.

و إلى الثالث بقوله: **(و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ، و صدق المتقابلان عليه دفعة، و يلزم[3] التسلسل في الزمان)** يعني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه- أي: بجميع مشخّصاته- لجاز إعادةَ وقته الأوّل؛ لأنّه من جملتها؛ ضرورة أنّ الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجودِ بقيد كونه في وقت آخر، و اللازم باطل؛ لإفضائه إلى كون الشيء مبتدءاً من حيث إنّه معاد[4]؛ إذ لا معنى للمبتدء إلّا الموجود في وقته الأوّل، و في هذا رفع[5] للتفرقة و الامتياز بين المبتدء و المعاد، حيث كان شيء واحد مبتدءاً من حيث كونه معاداً، و[6] معاداً من حيث كونه مبتدءاً، و الامتياز

له حالتان أصلاً، و ذلك خلف» قول ملفّق يفحصه البحث المحصّل»، هذا لفظه. و لمّا كان الشيخ يدّعي بداهة المدّعا لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع (الدواني).

١. خ: «الجهات».

٢. قوله: و أيضاً لو تمّ هذا الدليل. أقول: لا يخفى أنّ الذات مستمرة في زمان البقاء، فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه، بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل و بينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني؛ لأنّ السابق بالسبق الزماني و اللاحق بذلك اللحوق إنّما هو الزمان بالذات، و الشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة، لا نفس الذات من حيث هي؛ لأنّها مستمرة، فتدبّر (الدواني).

٣. ش: «و لزم».

٤. ت: «يعاد».

٥. ز، ت: «دفع».

٦. ت: «أو».

بينهما بحسب العقل ضروريّ.

و أيضاً: جمعٌ بين المتقابلَين؛ حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة[١] أنّه مبتدأ و معاد؛ لما[٢] أشرنا إليه من لزوم كونه مبتدءاً من جهة كونه معاداً.

و أيضاً: لإفضائه إلى التسلسل في الزمان؛ لأنّه لا مغايرة بين الوقت المبتدء و[٣] الوقت المعاد بالماهية و لا بالوجود و لا بشيء من العوارض، و إلّا لم يكن إعادةً له بعينه، بل بالقبلية و البعدية، بأنّ هذا في زمان سابق و ذلك[٤] في زمان لاحق، فيكون للزّمان زمانٌ، و يلزم[٥] إعادته لما ذكرنا، و يتسلسل.

و قد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة أوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلاث.

و يجاب عن هذا الوجه الأخير: بمنع أن لا مغايرة بين الوقتَين إلّا بالقبلية و البعدية؛ لجواز[٦] المغايرة بغير ذلك من العوارض[٧] التي لا مدخل لها في التشخّص.

أقول: و أيضاً فإنّه استدلال بمقدّمتَين[٨] لا يجتمعان في الصدق؛ لأنّ الوقت إن كان من

---

١. قوله: حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة. أقول: لم يظهر من تقريره وحدة الجهة، و إنّما يظهر بأن يقال: لو جاز إعادته لجاز إعادته مع جميع عوارضه و حيثياته. كما علم من كلام الشيخ، و حينئذ يبقى منع الملازمة (الدواني).

٢. ج: «كما».

٣. ج: + «بين».

٤. أ، ث، ت: «ذاك».

٥. خ: «فيلزم».

٦. خ: + «أن يكون».

٧. قوله: لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض. أقول: المعلّل أراد بالعوارض العوارض المشخصة، كما يدلّ عليه دليله، و المغايرة بالعوارض الغير المشخّصة لا يدفع احتياج الزمان إلى زمان آخر؛ لأنّ ذات الزمان الواحد موجود قبل و بعد على هذا التقدير (الدواني).

٨. قوله: و أيضاً فإنّه استدلال بمقدمتين. أقول: نختار الأوّل، قوله: «لم يصحّ قوله: كان المبتدأ في زمان سابق إلى آخره»، قلنا: إذا فرض إعادة المعدوم بعينه و كان الوقت من المشخصات، لزم إعادة الوقت

المشخّصات لم يصحّ قوله: كان المبتدأ في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق؛ لامتناع التغاير بين المبتدء و المعاد بحسب العوارض المشخّصة، و إن لم يكن مشخّصاً لم يصحّ قوله: و يلزم إعادته؛ لأنّ اللازم إنّما هو إعادة العوارض المشخّصة لا إعادة جميع العوارض.

و أقول: يمكن توجيهه بما يندفع عنه[1] هذان الجوابان، و هو: أنّه لو أعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدّماً على المعاد؛ ضرورة تخلّل العدم بينهما، و ذلك تقدّم لا يجامع[2] فيه المتقدّمُ[3] المتأخّرَ، و لا يتصوّر ذلك إلّا في الزمان، فيكون كلّ منهما واقعاً في زمانٍ، فللزّمان زمانٌ.

بعينه ضرورة. ثمّ لمّا كان الوقت بعينه موجوداً قبل و بعد احتاج في القبلية و البعدية إلى زمان آخر بداهة، فيلزم إعادة ذلك الزمان أيضاً بعينه؛ بناء على أنّ الزمان من المشخّصات، فإذن يكون الفرق بين الزمان المبتدأ و المعاد بالقبليّة و البعديّة اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق و اللاحق، و المنافاة بين كون الوقت من المشخّصات و بين كون المبتدء في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق- لو ثبت- فلا يضرّ المعلّل، بل ينفعه؛ لأنّ الإعادة يستلزم القبليّة و البعديّة اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق و اللاحق كما مرّ آنفاً. فإذا كان كون الوقت من المشخّصات منافياً له، و قد وضع أنّ الأوّل حق فيكون الثاني باطلاً، و يلزم منه بطلان ملزومه و هو (ض: أعني) الإعادة، و هو المطلوب، فتأمل جداً (ض، ز: فتدبّر) (الدواني).

١. ث، ت، خ: «معه». قوله: أقول: يمكن توجيهه بما يندفع عنه. أقول: أي: لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز إعادة زمانه الذي هو من مشخصاته، و لو أعيد الزمان إلى آخر ما قال. و أنت خبير بأنّ إثبات التسلسل في هذا التقرير مبنيّ على كون تقدّم المبدء على المعاد تقدماً زمانياً، مع كون ذات (ض: الذات) المتقدّم و المتأخر واحداً، فلا يكون ذلك التقدّم الزماني ذاتياً، بل لوقوعه في الزمان. و في التقرير الأوّل مبنيّ على أنّ التغاير بين المبدأ و المعاد ليس بالماهيّة و لا بالوجود و لا بالعوارض المشخّصة، بل بالقبليّة و البعديّة، و إذا لم يكن القبل و البعد متغايرين بالماهيّة و الوجود و التشخص لم يتصوّر القبليّة و البعديّة فيه إلّا لوقوعه في الزمان، فكما أنّ وقوع المبتدأ في زمان سابق و المعاد في زمان لاحق في هذا التقرير لازم من فرض الإعادة، فكذلك في التقرير الأوّل، فهما متساويا الإقدام في عدم ابتنائهما على المقدمتين المتنافيتين، و قد عرفت اندفاع الأوّل أيضاً عن التقرير الأوّل (الدواني).

٢. ث: «لا يجتمع».

٣. ث: + «مع».

و لا يمكن أن يقال: هاهنا إنّ التقدّم و التأخّر بحسب الذات، لا بأمر زائد عليها، كما في أجزاء الزمان؛ لأنّ تقدّم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول، بخلاف تقدّم بعض أجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها، و يلزم إعادته لما ذكرنا، و يلزم التسلسل.

و الجواب عن الجميع: أنّا لا نسلّم كون الوقت من المشخِّصات؛ فإنّا قاطعون بأنّ زيداً[1] الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالأمس، حتّى أنّ من زعم خلاف ذلك نُسِب إلى السفسطة[2].

و ما يقال: من أنّا نعلم بالضرورة أنّ الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق، فذلك تغاير بحسب الذهن و الاعتبار، دون الخارج.

و يحكى أنّه وقع هذا البحث[3] لأبي‌علي مع أحد تلامذته، و كان مصرّاً على التغاير بحسب الخارج، بناءاً على أنّ الوقت من العوارض المشخِّصة، فقال أبوعلي: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب؛ لأنّي غير من كان يباحثك، و أنت أيضاً غير من كان يباحثني، فَبُهِت التلميذ و عاد إلى الحقّ، و اعترف بعدم التغاير في الواقع و أنّ الوقت ليس من المشخِّصات.

---

١. قوله: فإنّا قاطعون بأنّ زيداً. أقول: لعلّ من جعل الزمان من المشخصات أراد أنّ لزمان وجود الشيء (ض: شيء) بوحدته الاتصالية مدخلاً في تشخّصه، فإذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود و تخلّل العدم لم يبق التشخّص، أو أنّ لزمان (ض: لآنِ) الحدوث مدخلاً في تشخّصه، و لما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخّص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود، فلا يلزم منه هذه الشناعة، و يبقى المنع المجرد. ثمّ لا يخفى أنّه لا يتوقّف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخّصاً، بل لو كان لازماً لما هو المشخّص يتمّ الدليل أيضاً (ض: يتمّ هذا الدليل) (الدواني).

٢. خ، ذ، ر، ز: «سفسطة».

٣. قوله: و يحكى أنّه وقع هذا البحث. أقول: رأيت في الأسئلة التي سألها بهمنيار عن الشيخ أنّه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الإنسان حتى يستدلّ به على التجرد، فأجاب عنه بالرجوع إلى الوجدان الصحيح، ثمّ أورد بهمنيار على مسألة أخرى سمعها من الشيخ كلاماً، فقال الشيخ في جوابه: كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدّل الذات (الدواني).

و لو سُلِّم، فلا نسلّم أنّ[1] ما يوجد في الوقت الأوّل يكون مبتدءاً البتّة، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً، و[2] لم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر.

و هذا ما يقال: إنّ المبتدء هو الواقع أوّلاً، لا الواقع في الزمان الأوّل، و المعاد هو الواقع ثانياً، لا الواقع في الزمان الثاني، فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان، و ندفعه أيضاً بأنّ الزمان عند القائلين بجواز إعادة المعدوم أمرٌ اعتباريٌّ لا وجود له في الخارج، فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار.

وجهٌ آخر: و هو أنّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عنه، مبتدءاً في وقت إعادته؛ فإنّه إذا جاز أن يوجد فرد من أفراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكتنف بعوارض مشخّصة بعد العدم، جاز أن يوجد ابتداءاً مثله، فلم يبق فرق بين المعاد و المثل المبتدء؛ فإنّ الفارق بينهما لا تكون الماهية و لا عوارضها المُشَخِّصة؛ لعدم الاختلاف فيها. و يمكن أن يحمل قوله: و لم يبق فرق بينه و بين المبتدء، على هذا الوجه.

و الجواب: أنّه إن أراد بمثله[3] ما يشاركه في ماهيته و تشخّصه معاً، كما يظهر من قوله: فإنّ الفارق بينهما لا تكون الماهية و لا عوارضها المشخّصة لعدم الاختلاف فيهما، فوجود المثل بهذا

---

١. قوله: و لو سلّم فلا نسلّم أنّ. أقول: لمّا كان تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض - لذواتها كما تقرّر في موضعه - فلو أعيد الوقت لزم أن يكون متّصفاً بالسبق؛ لكونه مقتضى ذاته، و إن كان متّصفاً بالمسبوقية أيضاً لفرض الإعادة، فيلزم كون الواقع فيه مبتدأ؛ لكونه واقعاً في الزمان الأوّل، و معاداً لفرض الإعادة (الدواني).

٢. ت، خ، ج: «أو».

٣. قوله: و الجواب أنّه إن أراد بمثله. أقول: أنت خبير بأنّ هذا إنّما يرد على تقرير المتأخرين كما ذكره الشارح، و أمّا على ما نقل عن الشيخ فلا؛ فإنّه لا يتوقّف على أخذ إمكان هذا المثل؛ إذ محصّله أنّا نفرض المثل المذكور و نقول: لا امتياز بينهما أصلاً؛ إذ لو كان بينهما امتياز لكان بكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً له حال العدم بخلاف الآخر، لكن هذا محال، فما فرضناه معاداً يكون بعينه هو المستأنف المفروض؛ لامتناع الامتياز، فلا يكون معاداً (الدواني).

المعنى محال؛ إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، فيكون التشخّص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخّصاً؛ لأنّ مقتضى التشخّص التوحّدُ المانعُ من الشركة مطلقاً. و لو سُلّم، فلِمَ لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة[1]؟ فإنّ المُعاد ما قد وُجِد ثمّ عُدِم، و المِثْلُ المبتدأ ما لا يكون كذلك.

لا يقال: فعلى هذا إذا[2] وُجِد فرد مكتنف بعوارض مشخّصة فَبِمَ عُلِمَ[3] أنّه الذي وُجِدَ أوّلاً ثمّ عُدِمَ، و ليس موجوداً مبتدءاً؟

لأنّا نقول: لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل؛ إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الأمر، على أنّه كلام على السند الأخصّ[4]، و إن أراد بالمِثْل ما يشاركه في الماهية فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوعٌ؛ لجواز الامتياز بالعوارض المشخّصة.

استدلّ القائلون بجواز إعادة المعدوم بأنّه لو امتنع عود المعدوم، و هو عبارة عن وجوده ثانياً، فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم و لا للوازمها، و إلّا لم يوجد ابتداءاً، بل كان من قبيل الممتنعات؛ لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلّف و لا يختلف[5] بحسب الأزمنة، فهو لأمر

---

١. قوله: و لو سلّم فلِمَ لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة. أقول: على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخّص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر، فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض الغير المشخّصة أيضاً (الدواني).

٢. ث: «لو».

٣. ث، ت، خ: «يعلم».

٤. قوله: على أنّه كلام على السند الأخصّ. أقول: يعني أنّه متوجه على قوله؛ فإنّ المعاد ما قد وجد ثمّ عدم، و المثل المبتدأ ما لا يكون كذلك. و لو ذكر بدله عارض آخر غير مشخّص لم يتوجه ذلك، و قد علمت أنّه على تقدير عدم الامتياز بالماهيّة و التشخّص لا يتصوّر الامتياز بالعوارض الغير المشخّصة أيضاً. نعم، يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيراً لنفسه مع عارض آخر، فلا يصدق الحكم بأنّه مبتدأ المعاد أو معاد المبتدأ، فلا يتصوّر العلم بالامتياز أصلاً، فتأمّل (الدواني).

٥. خ: - «و لا يختلف».

ينفكّ عنها، فيزول الامتناع عند انفكاكه، فكان العود جائزاً.

و أجاب المصنّف بقوله: **(و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية)** يعني: أنّ الموصوف بامتناع العود هي[1] الماهية الموصوفة بطريان العدم، و هذا الوصف- أعني: كونها قد طرء عليها العدم- أمر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، و امتناع العود لها بسبب هذا اللازم، و هو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداءاً؛ لعدم تحقّق سبب الامتناع- أعني: هذا اللازم- هناك.

قيل: لا نسلّم أنّ الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود؛ و ذلك لأنّه كما لا تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود و ممتنعة العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود و واجبة العدم.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ جواب المصنّف في التحقيق منع و سند؛ إذ حاصله أنّا لا نسلّم أنّه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم أو لأمر لا ينفكّ عنها، امتنع وجودها ابتداءاً. قولك: لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلّف و لا يختلف بحسب الأزمنة، قلنا: مُسلّم، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون سبب الامتناع وصفاً لماهيته المعدومة الموصوفة بطريان العدم لازماً لها[2]، أعني: كونها قد طرء عليها العدم، و يتخلّف الامتناع عن الوجود ابتداءاً لانتفاء المقتضي أعني: طريان العدم، فكلام هذا القائل إن كان منعاً للسند- كما يفهم من قوله - لا نسلّم، فهو غير مفيد، و إن كان إبطالاً له فما ذكره لا يفيد الإبطال؛ لأنّه قياس فقهيّ غير مقبول في العقليات. و لو سلّم، فإبطال للسند الأخصّ؛ إذ قد يسند المنع[3] بأنّ ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، و العود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق، و لا يلزم من إمكان الأعمّ[4] إمكان

---

١. ج: «هو».

٢. قوله: لازماً لها. أقول: أي: يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لا مطلقاً (الدواني).

٣. قوله: إذ قد يسند المنع. أقول: لا يخفى أنّ هذا ظاهر (ض: + على) عبارة المتن من غير تكلّف (الدواني).

٤. أ، ج، ذ، ر، ز: «العدم».

الأخصّ، و لا من امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ، فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته، و لا يمتنع وجوده مطلقاً.

قال صاحب المواقف[1]: «الوجود أمر واحد في حدّ ذاته، لا يختلف ابتداءاً و إعادةً بحسب حقيقته و ذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن ماهيته، و هو الزمان، فإذن يتلازم الوجودان- أي: المبتدأ و المعاد إمكاناً و وجوباً و امتناعاً؛ لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها، و لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان- كزمان الابتداء- ممتنعاً في زمان آخر- كزمان الإعادة- مُعَلّلاً بأنّ الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقاً و مغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافة، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه أو امتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، معلّلاً بأنّ «الوجود في زمانٍ» أخصّ من «الوجود المطلق»، و مغاير للوجود في زمانٍ آخر، فجاز أن يكون ذلك الأخصّ ممتنعاً و المطلق أو المغاير واجباً، و في تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمَه في زمان، و يقتضي لذاته وجوده في زمانٍ آخر، و إغناء للحوادث عن المُحدِث، و سَدٌّ لباب إثبات الصانع؛ لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة، و واجبة لذواتها حالكونها موجودة، فلا حاجة لها إلى صانع يحدثها» انتهى كلامه.

أقول: اعلم[2] أنّ هذا الكلام إلى آخره[3] حقٌّ و صواب، لكن لا أثر له في دفع[4] هذا الجواب، و تحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام، فنقول:

---

١. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٩٠- ٢٩١.

٢. أ، ث: - «اعلم».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «من آخره».

٤. ز: «رفع».

الوجوب عبارة عن: اقتضاء الذات للوجود مطلقاً، و الامتناع: عن اقتضائها[١] العدم مطلقاً، و الإمكان: عن لااقتضائهما مطلقَين، و قد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمانٍ ثمّ يصير ممكناً أو ممتنعاً في زمانٍ آخر أو بالعكس، أو ممكناً في زمانٍ و يصير ممتنعاً في زمانٍ آخر أو بالعكس؛ لأنّ مقتضى ذات الشيء لا يتخلّف و لا يختلف بحسب الأزمنة، لكنّ الوجود قد يقيد بقيد سلبي أو إضافيّ، فلا يقتضي ذات الواجب الوجودَ المقيد بهذا القيد، بل يمتنع اتصافه به، كما إذا قيد الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم؛ فإنّ هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به، فضلاً عن اقتضائه له، و بذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجباً، و لا ينقلب عن وجوبه الذاتي إلى الامتناع الذاتي؛ لأنّ اقتضائه للوجود مطلقاً باق بحاله، لم يدخله تغير و لا تبدّلٌ و انقلابٌ، و كذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقاً بالوجود، فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد، بل لا يمكن اتصافه به، و لا يلزم من ذلك الانقلابُ من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، بناءاً على أنّ اقتضائه للعدم مطلقاً باق بحاله، و على هذا القياس إذا قيد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به، و لم يصر الممكنُ بذلك ممتنعاً؛ إذ نسبته إلى الوجود المطلق[٢] باق بحاله لم يتغير بعدُ.

و أيضاً: فإنّهم قالوا[٣] أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية و غير مستلزم[٤] له؛ و ذلك لأنّا إذا قلنا إمكانه أزليّ- أي: ثابت له أزلاً- كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء[٥] متصفاً بالإمكان، اتصافاً مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتصاف، و هذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهية الممكن، و إذا قلنا أزليته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أنّ وجوده المستمرّ الذي لا

---

١. أ، ت، ج، خ: + «اقتضاء».

٢. ث: + «بالامكان».

٣. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٦٥؛ شرح المواقف ٣: ١٧٤.

٤. ت، ج: «مستلزمه».

٥. ج: - «ذلك الشيء».

يكون مسبوقاً بالعدم ممكنٌ، و من المعلوم أنّ الأوّل لا يستلزم الثاني؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمرّاً، أو لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً بل ممتنعاً، و لا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات؛ لأنّ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجهٍ من الوجوه، و هذا كلام حقٌّ لا شبهة فيه مشهورٌ فيما بين القوم.

و ما قيل: من أنّ إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمرّاً في جميع تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتصافه به في كلّ منها، لا بدلاً فقط، بل: و معاً أيضاً، و جواز اتصافه به في كلّ منها معاً هو إمكان اتصافه بالوجود المستمرّ في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته، فأزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية.

أقول: مدفوعٌ بأنّ قوله: لا بدلاً فقط، بل: و معاً، أيضاً ممنوع[1].

و إذا تمهّد هذا فنقول: مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلاً بعد طريان العدم، فلِمَ لا يجوز أن يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد، و لا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق، من غير لزوم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، كما في أخواته و نظائره على ما تقدّم؟

فقول هذا القائل[2]: و لو جوّزنا كون الشيء الواحد[3] إلى آخره، لا تعلّق له بكلام هذا المانع؛

---

١. خ: + «لجواز عدم اجتماع جميع الأجزاء في الوجود».

٢. انظر: شرح المواقف ٨: ٢٩٠- ٢٩١.

٣. قوله: فقول هذا القائل و لو جوّزنا كون الشيء الواحد. أقول: وقف الشارح عند ظاهر لفظ (ض: لفظ) هذا القائل، و لم يأت بما يحسم مادة الشبهة؛ إذ لا خفاء في أنّ مقصود القائل أنّه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً و قبله ممكناً- كما قيل في التقرير الأوّل- لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، و في زمان وجوده واجباً. و أيضاً: لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الأوّل و (ض، ز: - و) ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني- كما قيل في التوجية الثاني- لجاز كون الحادث

لأنّه لا يقول بهذا التجويز و لا يلزمه أيضاً، و كذا قوله: الوجود أمر واحد، إلى قوله: و لو جوّزنا؛ لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضي الوجودُ المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمرَ بعينه و بالعكس؛ لأنهما متّحدان ذاتاً و حقيقة، و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، و هو لم يقل بخلاف ذلك.

و لا يلزم[1] أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودَين -المبتدأ و المعاد- متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضيَ ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف بأحدهما -يعني: الوجود المعاد- و لا يقتضي عدمَ الاتصاف بالآخر، و لا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحدُ الوجودين لذاته أمراً و لا يقتضيه الوجودُ الآخر.

أقول: و يمكن تتميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لُخّصَ و جُرّدَ أطرافه، يعود إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً مّا[2] من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم

ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده؛ فإنّ العلّة المذكورة في الوجهين جارية فيه، إلا أنّه تسامح في قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة -إلى قوله:- و لو جوّزنا»، و كان حق العبارة أن يقول: لأن الأشياء المتوفقة في الماهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها. و قوله: «و لو جوّزنا إلى آخره» معناه أنّه لو جوّزنا كون الشيء ممكناً وجوده الابتدائي، ممتنعاً وجوده الثاني -بناء على اختلاف الوجودين- لجاز مثل ذلك في الحادث؛ بأن يكون ممتنعاً وجوده في زمان عدمه، واجباً وجوده في زمان وجوده؛ لاختلاف الوجودين. و الحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول، و حكم باختلافهما في الإمكان و الامتناع، يجري في الحادث، إلا أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير. و الذي يحسم مادة الشبهة أن يقال: لا يمكن كون الحادث مقتضياً وجوده في زمانٍ و عدمه في زمان آخر، لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع، و لا بأن يعتبر في المحمول. أمّا الأوّل: فلأنّ الموضوع -و هو الحادث بوصف اقتران الزمان- محتاج في ذاته إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود. و أمّا الثاني: فلأنّه لو كان مقتضياً بذاته للوجود في وقت معيّن، لم ينفكّ عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً، هذا خلف (الدواني).

۱. أ، ت: «و لا لزم».

۲. أ، ت، ث، ر: - «مّا».

المسبوق بالوجود، و إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً قد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها.

فعلى الأوّل نقول: لا شبهة أنّ اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدَين - أعني: المسبوقية بالعدم و المسبوقية بالوجود - لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من أحد هذين القيدَين أو كليهما، لكنّا نعلم أنّ المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع، و إلّا لم تتّصف ماهيةٌ بالحدوث، و كذا المسبوقية بالوجود، و إلّا لم تتّصف ماهيةٌ بالبقاء، و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع[1]، فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين، أعني: اتصافها بالعود، غير ممتنع.

و على الثاني نقول: ذات الممكن - من حيث هي[2] - لا يمتنع اتصافها بالوجود، و ذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد هذين الوصفين - أعني: اتصافها بالعدم و مسبوقيته بالوجود - أو من كليهما، و اتصافها بالعدم لا يصلح لذلك، و إلّا لم تخرج ماهيةٌ من العدم إلى الوجود، و كذلك المسبوقية بالوجود؛ لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادةَ استعدادٍ لقبول الوجود - على ما هو شأن سائر القوابل، بناءاً على

---

١. قوله: و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. أقول: ممنوع، بل هو أوّل المسألة. و كيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام؟ و أنت خبير بأنه يمكن إجراء نظير ما ذكر في استلزام أزليّة الإمكان في إمكان الأزلية؛ بأن يقال: اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيّد بالدوام لكان الامتناع ناشئاً عن هذا القيد، لكنّه ليس منشأ الامتناع، و إلّا لم يتصف ممكن بالدّوام. (ز: + قيل: دعوى الضرورة في هذا المقام غير مسموعة. كيف، و لو لم يمنع الوجود بعد اجتماعهما لزم المحالات المذكورة. أقول: ما زاد على منع دعوى المصنّف من السند المذكور ليس على ما ينبغي؛ فإنّ حاصل ما ذكره الشارح في تتميم الدليل معارضة للدليل الذي أقاموه على امتناع العود، فيصحّ منع مقدماته، لكن لا يستقيم أن يذكر سنداً لمنعها ذلك الدليل؛ فإنّ المعاوضة يدلّ على خلل في دليل الخصم، فإسناد منع مقدماتها إلى ذلك الدليل غير مفيد، فتأمل) (الدواني).

٢. خ: «هو».

اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل - فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب، و إعادتها على الفاعل أهون، و إن لم يفدها[١] زيادة الاستعداد فمعلومٌ بالضرورة أنّها لا تنقص عمّا هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات، و معلومٌ بالضرورة أيضاً أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود، و ذلك هو المطلوب.

وجه آخر إقناعيّ[٢]: و هو أنّ الأصل في ما لا دليل على وجوبه و امتناعه هو الإمكان، على ما قالت الحكماء: إنّ كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذُدك عنه قائم البرهان.

---

١. قوله: إن أفادها زيادة استعداد - إلى قوله:- و إن لم يفدها. أقول: من البيّن أنّ الشيء إذا حصل بالفعل برئ من جميع مراتب (ض: المراتب) الاستعداد (ض، ر، ذ: استعداده)، و ما ليس في المادّة استعداده أصلاً لا يمكن حدوثه أصلاً، فكيف يصير قابليته للوجود ثانياً أقرب؟ و كيف يعلم بالضرورة أنّه لا ينتقص (ص، ض، ر، ذ: ينتقص) عمّا هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات؟ على أنّ كون ما هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات باطل، كما حقّقه الشارح آنفاً. ثمّ كيف علم بالضرورة أن لا أثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع؟ (الدواني).

٢. ث: - «اقناعيّ». قوله: وجه آخر اقناعي. أقول: الأصل هاهنا إن كان بمعنى: الكثير الراجح، فكون «أكثر ما لم يُقم دليل على استحالته و وجوبه» ممكناً غيرُ ظاهرٍ، و إن كان بمعنى: ما لا يصار عنه إلّا بالدليل، فهو باطل؛ لأنّ كلاً من الوجوب و الامتناع و الإمكان ليس شيء منها أصلاً بهذا المعنى، بل كلّ منها يقتضي ماهيّة موضوعة، فما لم يُقم دليل (ض: الدليل) على أنّ الشيء من أيّ قسم لم يعلم حاله. و ما قال الحكماء معناه: أنّ ما لا دليل على وجوبه و لا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر، بل يترك (ض: ترك) في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال العقلي، لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي، ينبّهك على هذا تقييدها بـ: «ما لم يذدك عنه قائم البرهان». و كيف يتوهّم ذلك و قد كرّر الشيخ في كتبه أنّ من يعود أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية. وجه آخر في امتناع إعادة المعدوم، و هو أنّ إعادته بعينه يستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية، و هو باطل. و يمكن أن يمنع لزوم إعادة جميع الأسباب؛ لجواز أن يعود بأسباب أخر متناهية فقط، أو بها منضمةً إلى تلك الأسباب السابقة (ص: المتناهية) المتسلسلة (الدواني).

[قسمة الموجود إلى واجب و ممكن]

(و قسمة الموجود إلى الواجب و الممكن ضرورية، وردت على الموجود[1] من حيث هو قابل للتقييد و عدمه)؛ لأنّ مورد القسمة - في أيّ تقسيم كان - لا يقيد بشيء من القيود المعتبرة في الأقسام و لا بعدمه، بل يؤخذ مطلقاً قابلاً لتلك القيود المتقابلة.

[الإمكان]

(و الحكم على الممكن بإمكان الوجود حكمٌ على الماهية، لا باعتبار العدم و الوجود). جواب شكّ يورد، فيقال: لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بإمكان الوجود؛ لأنّ كلّ ماهية إمّا موجود، فلا يقبل العدم، و إمّا معدوم، فلا يقبل الوجود، و إلّا اجتمع النقيضان.

و تقرير الجواب: أنّ المحكوم عليه بالإمكان هو الماهية من حيث هي، لا الماهية باعتبار الوجود و لا الماهية باعتبار العدم، حتّى يلزم اجتماع النقيضين، و قد سبق هذا المتن بعبارة أخرى، و هي قوله: و عروض الإمكان عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهية.

(ثمّ الإمكان قد يكون آلة في التعقّل، و قد يكون معقولاً باعتبار ذاته). إشارة إلى جواب شكّ يورد، فيقال: لو اتّصف شيء بالإمكان لوجب اتصافه به، و إلّا لأمكن زوال الإمكان عن ماهية الممكن و هو محال؛ لأنّ الإمكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق، و وجب اتصافه بذلك الوجوب أيضاً و كذلك بوجوب الوجوب و كذلك[2] حتّى يتسلسل الوجوبات، و إلّا لزم المحذور المذكور.

و هذه الشبهة يمكن إجراؤها في كثير من المفهومات، مثل اللزوم و الحصول و الاتصاف و الوحدة و القدم و الحدوث، إلى غير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يتكرّر نوعها، مثلا يقال: لو

---

١. س، ش: «الوجود».

٢. ث، ت، خ: «هكذا».

لزم شيء شيئاً لزم لزومه أيضاً، و كذا لزوم لزومه، و هكذا حتّى يتسلسل اللزومات، و إلّا لزم جواز الانفكاك بين اللازم و الملزوم.

و الجواب عن الجميع: أنّ هذا تسلسل[١] في الأمور الاعتباريّة، و لمّا كان تحقّقها بحسب اعتبار العقل ترتّب سلسلتها ريثما اعتبرها العقل، فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار.

و هذا المعنى إنّما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمةٍ هي: أنّ نسبة البصيرة إلى مدركاتها كنسبة البصر إلى مبصراته، فكما أنّ الناظر في المرآة رُبما جعلها وسيلة إلى إدراك ما ارتسم فيها من الصوَر، فيلاحظ بها تلك الصور قصداً، بحيث يتمكن من إجراء الأحكام عليها، و يكون المرآة حينئذٍ ملحوظة تبعاً على أنّها آلة لمشاهدة تلك الصوَر و تعرُّف[٢] أحوالها، و ليس للعقل بهذه الملاحظة أن يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها و صقالة وجهها إلى غير ذلك من صفاتها، و رُبما لاحظ[٣] المرآة قصداً، و توجّه إليها بإجراء الأحكام عليها، كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها، كما إذا اعتبرتَ الإمكانَ، و لاحظتَه من حيث إنّه حالة بين الماهية و الوجود، و الإمكان بهذا الاعتبار يعرّف حال الماهية[٤] و الوجود، كأنّه آلةٌ للعقل في تعرُّف حالهما، و مرآةٌ لمشاهدة تلك الحال، فلا يكون الإمكان حينئذٍ ملحوظاً بالقصد، و لا يقدر العقل بهذه الملاحظة على أن يحكم على الإمكان بشيء، و لا أن يعتبر نسبته إلى شيء، بل العقل على هذا التقدير إنّما يلاحظ تلك الحالة - أعني: الإمكان - باعتبار ملاحظتهما أعني: الماهية و الوجود، فهو متوجه إليهما قصداً و إلى الإمكان تبعاً، و قد تجعل مدركاتها[٥] ملحوظةً بالذات

---

١. ج: «التسلسل».

٢. ث: «و لتعرُّف».

٣. ث: «يلاحظ».

٤. قوله: و الإمكان بهذا الاعتبار يعرّف حال الماهيّة. أقول: فإنّه بهذا الاعتبار جهة القضية، و هي كيفية الرابطة و تتمتها. فالمعنى الرابطي مأخوذ مع تلك الكيفية، غير ملحوظ بالذات (الدواني).

٥. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «مرآتها».

مقصودةً في نفسها أصالةً، كما إذا اعتبرتَ الإمكان و لاحظته من حيث إنّه مفهومٌ من المفهومات، فإذا اعتبر العقلُ الإمكانَ على الوجه الأوّل فلا تسلسل[١] أصلاً؛ لما عرفت من أنّ العقل حينئذ لا يقدر على أن يحكم على الإمكان بشيء، و لا أن يعتبر نسبته إلى شيء، و إذا اعتبره على الوجه الثاني، و لاحظ معه أيضاً الماهية، و تعقّل نسبة[٢] بينهما، اعتبر وجوب اتصافها به، و اعتبار الوجوب على هذا الوجه- أعني: على وجه يكون آلةً لملاحظة حال الماهية و الإمكان- لا يفضي إلى اعتبار وجوب آخر بين[٣] هذا الوجوب و الماهية، فلا يفضي إلى التسلسل.

نعم، إذا اعتبر العقل الوجوب إصالةً، و لاحظه من حيث إنّه مفهوم من المفهومات، و لاحظ معه أيضاً الماهية، و تعقّل النسبة[٤] بينهما، لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب و الماهية، فاعتبار الوجوب الآخر يتوقّف على ثلاث ملاحظات، كما قرّرنا، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقّق هناك وجوب آخر، و لا شيء من هذه الملاحظات بضروريّ للعقل، فله أن لا يلاحظ، و هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار.

و على هذا الذي حقّقناه يعتبر حال التسلسل في سائر الأمور الاعتبارية؛ فإنّ اللزوم مثلاً له اعتباران:

أحدهما: من حيث إنّه حالة[٥] بين اللازم و الملزوم، و بهذا الاعتبار يعرف حال اللازم و الملزوم؛ فإنّه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما. الثاني: من حيث إنّه مفهوم من المفهومات.

فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته إلى اللازم و الملزوم فلا تسلسل أصلاً، و إن اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات، فإذا لاحظه العقل و لاحظ أحد المتلازمين، و تعقّل نسبة بينهما

---

١. خ: «يتسلسل».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «نسبته».

٣. ث: «عن».

٤. ث: «نسبة».

٥. خ: «حال».

اعتبر لزوماً آخر بينهما.

فاعتبار اللزوم الآخر يتوقّف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروريّ للعقل، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقّق هناك لزوم آخر، و إلّا انقطع الاعتبار، و انقطعت السلسلة بانقطاعه.

قيل: لو[1] كان اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين باعتبار العقل، فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، و اعتبار العقل ليس بضروريّ، فيجوز أن لا يتحقّق اللزوم بينهما، فيمكن الانفكاك بينهما، و إذا أمكن انفكاك اللزوم عن أحد[2] المتلازمين أمكن الانفكاك بينهما، فلا يكون الملزوم ملزوماً و لا اللازم لازماً.

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنّه إذا كان بين شيئين لزومٌ يكون اللزوم بينهما متحقّقاً، و إن فُرض أن لا اعتبار للعقل و لا ذهن ذاهنٍ، فليس اللزومات أموراً اعتبارية، بل حقيقية.

و أجيب عن الأوّل: بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم يكن اللزوم الثاني أمراً متحقّقاً- أي: موجوداً في نفس الأمر- أمكن الانفكاك بين اللزوم الأوّل و أحد المتلازمين، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الأوّل لازماً في نفس الأمر لأحد المتلازمين، و هو ممنوعٌ؛ فإنّه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الأمر انتفاء الحمل في نفس الأمر، غاية ما في الباب أنّ مبدأ المحمول- كاللزوم مثلاً- إذا كان منتفياً في نفس الأمر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفياً فيها؛ لانتفاء جزئه، و لا يلزم منه أن لا يصدق ذلك المحمول العدميّ على شيء في نفس الأمر؛ لجواز صدق المفهومات العدمية في نفس الأمر على الأشياء الموجودة فيها، ألا يرى أنّ مفهوم الأعمى ليس موجوداً خارجياً مع صدق قولنا: «زيد أعمى» في الخارج، و كذلك الأربعة إذا تحقّقت في الذهن كانت متّصفة بالزوجية في نفس الأمر، و إن لم يكن الزوجية متصوّرة[3] معها.

---

۱. ت: «إن».

۲. ت، ث، خ، ج: - «أحد».

۳. أ، ث، خ، ر، ز: «المتصوّرة».

و عن الثاني: بأنّ الضروريّ هناك ليس أنّ اللزوم بين الأمرين موجود من الموجودات في نفس الأمر، بل كون أحدهما لازماً للآخر في نفس الأمر، و هو لا يستلزم كون اللزوم أمراً متحقّقاً[1] موجوداً في نفس الأمر؛ لما بيّنّاه.

و اعلم: أنّ هذا السؤال و الجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة، فيقال مثلاً: لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان باعتبار العقل، فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، و اعتبار العقل ليس بضروريّ، فيجوز أن لا يتحقّق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان، و يلزم إمكان زوال الإمكان عن الممكن.

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنّه إذا كان شيء ممكناً كان وجوب اتصافه بالإمكان متحقّقاً، و كذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف، و إن فُرض أن لا اعتبار للعقل و لا ذهن ذاهن.

و يجاب: بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالإمكان أمراً متحقّقا موجوداً في نفس الأمر يلزم إمكانُ زوال الإمكان عن الممكن، و إنّما يلزم ذلك لو لم تكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالإمكان؛ فإنّه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الأمر انتفاء الحمل في نفس الأمر، و الضروريّ ليس أنّ وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الأمر، بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالإمكان. و على هذا القياس في سائر الأمور الاعتبارية المتسلسلة.

أقول: و يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب، فيقال: كلّ واحد من اللزومات المتسلسلة إلى غير النهاية لازم في نفس الأمر لأحد المتلازمين؛ إذ لو لم يكن لازماً في نفس الأمر جاز انفكاكه عنه[2]، و يلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم.

---

١. ث: «محقّقاً».

٢. قوله: إذ لو لم يكن لازماً في نفس الأمر جاز انفكاكه عنه. أقول: من البيّن أنّ معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، فإذا لم يكن اللزوم لازماً لأحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنها، فكان ممكن الانفكاك، و إمكان انفكاك اللزوم (ر: الملزوم) يستلزم إمكان انفكاك اللازم؛ إذ على تقدير

و أيضاً: نحن نعلم بالضرورة أنّ كلّ لزوم لازم، و إن فُرض أن لا اعتبار للعقل و لا ذهن ذاهنٍ، و إذا كان كلّ لزوم لازماً في نفس الأمر كان متحقّقا فيه؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتّصف بثبوت شيء له؛ فإنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبَت له، فإذا[1] كان هذا الثبوت بحسب نفس الأمر كان المُثبَت له ثابتاً في نفس الأمر، و إن كان بحسب الخارج كان المُثبَت له موجوداً في الخارج؛ فإنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الشيء إذا لم يوجد في الخارج أصلاً لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعاً، سواء كان ذلك الشيء وجودياً او عدمياً.

و من ثَمّة[2] قالوا: صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج، و كذلك البديهة حاكمة بأنّ الشيء إذا لم يتحقّق في نفس الأمر لم يثبت له صفة في نفس الأمر، فما لم يتحقّق اللزوم في نفس الأمر لم يكن لازماً في نفس الأمر.

و الحاصل: أنّ اللزوم كما وقع مبدءاً للمحمول في قضية صادقة في نفس الأمر، كذلك وقع موضوعاً لتلك القضية، و صحّة الحمل في نفس الأمر و إن لم يقتض ثبوت مبدء المحمول و تحقّقه في نفس الأمر، لكن يقتضي تحقّق موضوعها بحسب نفس الأمر، و ذلك يكفينا فيه، فيلزم تحقّق جميع الملزومات[3] الغير المتناهية في نفس الأمر، فيكون التسلسل في الأمور المتحقّقة في

انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازماً، و مع وضوح ذلك تصدّى بعض الناظرين لمنع قوله: «لو لم يكن لازماً جاز انفكاكه عنه»، قائلاً: إنّما يتأتّى ذلك لو كان اللزوم موجوداً في نفس الأمر و لم يكن لازماً، أمّا إذا لم يكن لازماً حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك، كما أنّ السواد حال عدمه لم يكن لازماً للسطح، و لا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه. هذا لفظه، و هو ممّا يجب أن يرقم بأقلام الأفهام على ألواح الأرواح (الدواني).

١. ت، ج: «فإن».

٢. ت: «ثمّ».

٣. ث: «اللزومات». قوله: فيلزم تحقق جميع الملزومات. أقول: قد أسلفنا في مواضع ما يفي بدفع ذلك، و لا بأس أن نعيد هاهنا بعضه. فنقول: تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه، و ليست موجودة فيها بصور متغايرة. و الوجود الذي هو مقتضى صدق القضية (ر، ذ: - القضية) الموجبة

نفس الأمر، لا في الأمور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

(و حكم الذهن على الممكن بالإمكان يجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل، لأنّ الإمكان عقلي)[1].

أعمّ من الثاني و الأوّل؛ فإنّ الموجبة إن كانت خارجية اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج، أعمّ من أن يكون بصورة تخصّه كوجود الجسم، أو لا، كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كلّه؛ فإنّ هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة، كما إذا كان أحد قسمي المتّصل حاراً و الآخر بارداً، فيصدق الإيجاب الخارجي عليه. و أيضاً: من البيّن أنّ أجزاء المتصل ليست معدومة صرفة، بل لها نحو من الوجود، إلّا أنّه ليس (ص: + لها) وجوداً منفرداً عن الكلّ، بل هي موجودة بوجوده، و إن كانت القضيّة ذهنيّة اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن بأحد الأنحاء، و كما أنّ خصوص القضية الخارجية قد يقتضي نحواً خاصاً من الوجود- كصدق الحكم بالتحيّز؛ فإنّه (ص: حيث) يقتضي الوجود المستقل و صدق الحكم على الجوهر بخواصه نحواً بخصوصه؛ فإنّه يقتضي نحو الوجود الخاص به، و الحكم على العرض بخواصه؛ فإنّه يقتضي نحو الوجود الخاص به- كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود، و هذا كما أنّ المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل، و الممكنة بالإمكان، و الدائمة بالدوام. و نقول أيضاً: لزوم شيء لأخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم و اللازم؛ بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل، و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين دون الآخر، كلزوم الانقطاع للجسم؛ فإنّ معناه أنّه يمتنع وجود الجسم (ض، ز: وجوده) بدون كونه بحيث يمكن أن ينتزع منه الانقطاع للجسم، فالانقطاع- لكونه (ض، ز: بحسب كونه) صحيح الانتزاع- لازم لوجوده. و قد يكون بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين، و من هذا القبيل لزوم اللزوم للملزوم؛ فإنّ مرجعه أنّ اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه إلّا و هو بحيث يصحّ منه انتزاع اللزوم للزوم ذهناً و هكذا، فيكفي في صحة صدقه هذا النحو من الوجود، أعني: صحة انتزاعه من موجود (ض: الوجود)، كما أنّ القضية الممكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع. هذا، و يمكن أن يمنع كون قوله: اللزوم لازم قضية موجبة حتى يستدعي (ر: ليستدعي) وجود الموضوع، و ذلك لأنّ اللزوم هو امتناع الانفكاك، فهو سالبة في المعنى، و لكن هذا جواب جدلي، و العمدة في الجواب ما سبق آنفاً و سالفاً (الدواني).

[1] س، ش: «و حكم الذهن على الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل».

جواب عن استدلال من يقول بأنّ الإمكان موجود في الخارج، تقريره: أنّ حكم الذهن على الممكن بالإمكان إن لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً، و كان الذهن قد حكم بالإمكان على ما ليس بممكن، و إن كان مطابقاً للخارج كان الإمكان موجوداً فيه.

و تقرير الجواب: أنّ الإمكان أمر عقليّ، و قد مرّ أنّ صحّة الحكم بالأمور العقلية باعتبار[1] مطابقته لما في نفس الأمر، و هو أعمّ ممّا في الخارج و ممّا في العقل، فقد يكون صحّة الحكم بمطابقته لما في العقل، و الحكم بالإمكان من هذا القبيل.

أقول: فيه ما مرّ من الإشكال، و هو أن ما في نفس الأمر[2] يجب أن يكون مغايراً لما في العقل.

و يمكن الجواب عن الاستدلال: باختيار كون الحكم بالإمكان مطابقاً للخارج، و منع[3] لزوم كون الإمكان موجوداً في الخارج، لما مرّ مراراً من أنّ انتفاء مبدء المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي، لكنّ المصنّف لم يلتفت إليه؛ لكونه جدلياً غير مطابق للواقع، لما مرّ من أنّ الحكم بإمكان الإنسان صحيح، و لو لم يكن للإنسان وجود في الخارج، فلو كان هذا الحكم مطابقاً للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه.

و كان الأنسب[4] إيراد هذا الكلام بعد قوله: و لو كان الإمكان ثبوتياً لزم سبق كلّ ممكن على إمكانه، مقروناً بقوله: و الفرق بين نفي الإمكان و الإمكان المنفيّ لا يستلزم ثبوته.

---

١. ج: - «باعتبار».

٢. قوله: و هو أنّ ما في نفس الأمر. أقول: إن أراد مطلق المغايرة فسلّم، و هي متحققة هاهنا بحسب الاعتبار، و إن أراد المغايرة بالذات فممنوع، و قد فصّلنا الكلام فيه فيما سلف (ر، ذ: + سبق) (الدواني).

٣. خ: «نمنع».

٤. قوله: و كان الأنسب. أقول: هذا بناء على توجيهه - و هو أنّه جواب عن الاستدلال على وجود الإمكان - ظاهر. و الظاهر أنّ المصنّف قصد تحقيق أنّ الاتصاف بالإمكان بحسب العقل، فبيّنه بكونه أمراً عقلياً، أي: من الصفات التي يعرض الأشياء في العقل، و هي المعقولات الثانية، و حينئذٍ يتلائم أجزاء الكلام؛ فإنّ السوابق و اللواحق أحكام الممكن لا الإمكان، و لا يتوجّه عليه ما ذكره (الدواني).

([1] **و الحكم بحاجة الممكن ضروريّ**) أي: أوّليّ يجزم العقل به بمجرّد تصوّر طرفيه و النسبة.

(**و خفاء التصديق لخفاء التصوّر غير قادح**). جواب[2] دخلٍ مقدّرٍ، تقريره: أنّا لو عَرَضنا هذه[3] القضية على العقل وجدناها أخفى من قولنا: الواحد نصف الإثنين، و الأوّليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور و الخفاء.

و تقرير الجواب: أنّ الأوّلي قد يكون خفياً[4] لخفاء في[5] تصوّرات أطرافه، إمّا لكونها كسبياً، و إمّا لقلّة الأسباب المقتضية لالتفات العقل إليها، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ لما عرفت من أنّ استواء نسبة طرفَي الممكن[6] إليه ليس بديهياً يتعقّل بمجرّد تقسيم المُتَصَوَّر إلى الواجب و الممكن

---

١. ش: + «و القديم لا يجوز عليه العدم؛ لوجوبه بالذات، أو لاستناده إليه».

٢. ج: «هذا جواب».

٣. ج: «هذا».

٤. قوله: و تقرير الجواب أنّ الأوّلي قد يكون خفياً. أقول: قد اشتهر (ر: + فيما) بينهم أنّ اختلاف الأوّليّات جلاءً و خفاءً إنّما هو لاختلاف (ر، ذ: لاختلافات) تصورات أطرافها، كما يشعر به عبارة المتن، و على ذلك بنى الشارح الجواب. و لك أن تمنعه؛ لجواز اختلافها في أنفسها بالنظر إلى الأذهان، بل بحسب الأوقات بالقياس إلى شخص واحد. كيف لا، و بعض الأشخاص يدرك التفرقة بين النظم و غيره بحسب فطرته، و بعضهم لا يفرق بينهما أصلاً، و كذا في الألحان المنتظمة و المنافرة (الدواني).

٥. ث: - «في».

٦. قوله: لما عرفت من أنّ استواء نسبة طرفي الممكن. أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره إنّما يدلّ على أنّ التصديق بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيّاً، و ليس ذلك من كسبية تصوّر الأطراف في شيء، بل ربما كان تصور مفهوم يتساوى نسبة الطرفين إليه بديهيّاً. فحاصل كلامه أنّ الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة الطرفين إليه بديهي، و لا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن؛ فإنّه قضيّة أخرى، كما تقرّر (ض: قرّره) أنّ الأحكام تختلف باختلاف العنوان، بل نقول يظهر بأدنى التفات أنّ فيما ذكره اعترافاً بكسبية هذا الحكم. كيف لا، و كلّ حكم نظري إذا تصوّر موضوعه بوجه الأوسط الذي ثبوت الأكبر له بديهي؛ فإنّه لا يحتاج إلى النظر بهذا الاعتبار، فيلزم أن لا يكون نظرياً. مثلاً نقول: الحكم بتركّب

و الممتنع، بل هو مبنيّ على البرهان الدالّ على امتناع أن يكون أحد طرفَي الممكن أولى به بالنظر إلى ذاته، لكن إذا تُصوِّر الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه إليه نظراً إلى ذاته، و تُصوِّر مفهوم الاحتياج في ترجيح [١] أحد الطرفين على الآخر إلى مرجّحٍ، و نُسِب إليه، جزم العقل بأنّه يحتاج [٢] الى ذلك قطعاً من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن أطرافه، أعني: المحكوم عليه و به و النسبة، بخلاف تصوّرات قولنا: الواحد نصف الإثنين؛ فإنّها بأسرها ضرورية كثيرة [٣] الحُصول في الأذهان، فلذلك يوجد بينهما تفاوت؛ فإنّ العقل إلى مألوفه أميل، و له- متى ورد عليه- أقبل.

و قد أنكر احتياج الممكن إلى المؤثّر جماعةٌ، كذيمقراطيس [٤] و أتباعه، القائلين بأنّ وجود السماوات بطريق الاتّفاق، و لهم شُبَهٌ، منها [٥]: أنّه لو احتاج الممكن إلى المؤثّر لأمكن تأثيره فيه؛ إذ لا معنى لكونه محتاجاً إلى المؤثّر مع امتناع تأثيره فيه؛ فإنّ المقصود من إثبات احتياجه في وجوده

الجسم من الهيولى و الصورة بديهي، و خفاؤه لخفاء تصوره؛ من حيث إنّه ينعدم بسبب الانفصال انعداماً لا بالكلّية، و ليس مؤلّفاً من الجواهر الفردة، فإذا تصوّر من هذه الحيثية، و تصوّر التأليف من الهيولى و الصورة، و نسب إليه، جزم العقل بأنّه متألّفٌ (ر، ذ: يتألف) منهما، من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من أطرافه. و قس عليه جميع المطالب النظرية (الدواني).

١. أ، ت، ذ خ: «ترجّح».

٢. ت، ج: «محتاج».

٣. ج: «كثير».

٤. ذيمقراطيس يا دموكريتوس [Democritus] (٤٦٠- ٣٧٠ ق م): هو من الحكماء المعتبرين في زمان بهمن بن اسفنديار بن كشتاسب، و هو و بقراط كانا في زمان واحد قبل افلاطون، و له آراء في الفلسفة و خصوصا في مبادي الكون و الفساد، و كان أرسطوطاليس يؤثر قوله على قول أستاذه أفلاطون الإلهي. و من كلماته: النّاس بالاجتهاد في طلب الأدب أحق منهم بالاجتهاد في ما سواه من عمارة الأرض و تثمير المال، فإنهم إنما يفوزون من ثمرة المال بخصب المعيشة، و أما ثمرة الأدب فإنهم ينالون بها- مع خصب المعيشة- الشرف في الدنيا و النجاة في الآخرة. و قال: العلم روح، و العمل بدن. و العلم أصل، و العمل فرع. انظر: الملل و النحل ٢: ١١٢؛ صوان الحكمة للسجستاني: ٢٠٣.

٥. ث: «ههنا».

مثلاً إلى مؤثّر أنّ وجوده إنّما يحصل[١] له من تأثيره، لكن تأثير أمر في أمر محال[٢]، و ذلك لوجوه:

الأوّل: أنّه لو اتّصف شيء بالمؤثّرية لكانت المؤثّرية- لكونها وصفاً محتاجاً إلى الموصوف- ممكناً[٣] محتاجاً إلى المؤثّر، فيتحقّق هناك مؤثّرية أخرى، و ننقل الكلام إليها حتّى يتسلسل.

(و) الجواب: أنّ[٤] **(المؤثّرية اعتبار عقلي)** يعني: ليس موجوداً في الخارج حتّى يكون ممكناً محتاجاً إلى المؤثّر، و لا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثّرية؛ لما عرفت من أنّ انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل، و الاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى.

الثاني: أنّ التأثير[٥] إمّا حالَ وجود الأثر[٦]، و هو تحصيلٌ للحاصل، أو حالَ عدمه، و هو جمعٌ بين النقيضين.

(و) الجواب: أنّ **(المؤثّر يؤثّر في الأثر لا من حيث هو موجود)** حتّى يلزم تحصيل الحاصل، **(و لا من حيث هو معدوم)** حتّى يلزم جمعُ بين النقيضين، بل تأثير المؤثّر إنّما هو في الأثر من حيث هو هو، غير مقيد بشيء من الوجود و العدم، غاية الأمر أنّ التأثير في زمان وجود الأثر، و ذلك تحصيلٌ للحاصل بهذا التحصيل، و لا استحالة فيه، و إنّما المحال هو التحصيل لما كان حاصلاً قبل هذا التحصيل.

الثالث: أنّ التأثير إمّا في الماهية، أو في الوجود، أو في موصوفيتها به، و الكلّ محالٌ؛ أمّا في

---

١. أ، ت، ج: «حصل».

٢. أ: «فمحال».

٣. خ: + «فيكون».

٤. ت: - «أنّ».

٥. ت: «تأثير المؤثّر».

٦. قوله: الثاني أنّ التأثير إمّا حال وجود الأثر. أقول: الظاهر أن يقول: إمّا بشرط وجوده أو عدمه، ليلائم ظاهر الجواب المذكور (الدواني).

الماهية؛ فلأنّ الإنسان مثلاً لو كان[1] إنساناً بتأثير المؤثّر لوقع الشك في كونه إنساناً عند وقوع الشك في وجود المؤثّر، و التالي ظاهرُ البطلان.

و أيضاً: فإنّا[2] نعلم قطعاً أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريٌّ؛ فإنّ الإنسان إنسانٌ[3] و لو قُطِع النظر عن جميع ما عداه، مؤثّراً كان أو غيره، فلو كان إنسانية الإنسان بتأثير المؤثّر لما كان كذلك.

و ما يقال: من أنّ الإنسان لو كان إنساناً بتأثير المؤثّر لم يكن إنساناً عند عدم[4] المؤثّر، و سلب الشيء عن نفسه محال.

فمدفوع: بمنع الاستحالة[5]؛ فإنّ المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوماً، فإذا ارتفع

---

١. قوله: فلأنّ الإنسان مثلاً لو كان. أقول: فيه نظرٌ؛ لجواز كون الشيء لازماً بيّناً للشيء بالمعنى الأعمّ مع أنّ ثبوته له بتأثير المؤثّر، فلا يقع الشكّ في ثبوته له مع الشكّ في وجود المؤثّر. و يمكن الجواب بأنّه تقرّر عندهم أنّ العلم اليقيني الكلّي بما له سبب، لا يحصل إلّا من العلم بسببه، فلو كان بمؤثّر لم يتيقّن كلّيّاً مع الشكّ في وجود مؤثّره، و قد سبق منّا (ض، ر، ز: - منّا) في تلك المقدمة كلام. فالمراد بالشكّ ما يقابل اليقين؛ فإنّه بهذا المعنى شايع أيضاً (ر، ز: + قد يطلق بهذا المعنى)، و حينئذٍ يتمّ الملازمة بناء على تلك المقدمة، لكن في بطلان اللازم نظر سيجيء (الدواني).

٢. ج: «إنّا».

٣. قوله: فإنّ الإنسان إنسان. أقول: فيه أنّه إن أراد أنّا (ز: - إنّا) نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثّر، بل إنّما يلزم منه عدم الواسطة في التصديق، و إن أراد أنّا نجزم بأنّه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاعتبار، يرجع إلى ما ننقله متصلاً به، و يعترض (ز: يعرض) عليه. و الجواب باختيار الأوّل كما هو ظاهر العبارة و إثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفاً (الدواني).

٤. ذ، ر، ز: + «تأثير».

٥. قوله: فمدفوع بمنع الاستحالة. أقول: لمّا كان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه (ض: في نفسه)، فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه. فإن كان انتفاؤه واقعاً صدقت السالبة المطلقة، أو ممكناً غير واقع صدقت الممكنة فقط، و إن كان مستحيلاً لم يصدق أصلاً. و هذا ممّا لا خفاء فيه. و لا خفاء أيضاً في أنّه يقدح في بطلان التالي في التقرير الأوّل أيضاً؛ لأنّه لمّا علم كونه على تقدير الانتفاء

المؤثر في وقتٍ أو دائماً ارتفع الإنسانية كذلك، فيصدق قولنا: ليس الإنسان إنساناً، و يكون صدق السالبة الخارجية لعدم[١] الموضوع في الخارج.

و أمّا في الوجود و الموصوفية فقد مرّ أنّهما أمران عدميان[٢]، فلا يصلحان أثراً للموجد[٣].

(و) الجواب: أنّ **(تأثير[٤] المؤثر[٥] في الماهية)** و معنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة[٦]، لا أن

مسلوباً عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزماً لاحتمال ذلك السلب، و هذا ممّا (ز: ما) سبق به الوعد (الدواني).

١. ج: «بعدم».

٢. نسخة بدل خ: «معدومان».

٣. ث: «للموجود». ت: «للمؤثر».

٤. س، ش: «تأثيره».

٥. س، ش: - «المؤثر».

٦. قوله: و معنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة. أقول: هكذا وجّهه الشارحون، و الظاهر أنّ مقصود المصنّف أنّ الجعل متعلّق أوّلاً (ز: ابتداءً) بنفس الماهيّة، لا بكونها هي و لا بكونها موجودة، ثمّ العقل ينتزع منه كونها هي و كونها موجودة، كما هو مذهب الإشراقيين. و تحقيق ذلك: أنّه فرق بين جعل الشيء شيئاً و بين جعل الشيء، و الماهيّة ليست مجعولة إيّاها، بل مجعولة في ذاتها؛ بمعنى أنّ نفسها تابع للجاعل، و إن صحّ أن يقال أيضاً وجودها تابع له، كما أنّ عند من يجعل أثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصحّ أن يقال: جعلها الفاعل متّصفاً بالاتصاف بالوجود أو متّصفاً بالاتصاف بذلك الاتصاف، فكما أنّ الأثر الأوّلي عنده هو الاتصاف - لا بمعنى أنّه جعله شيئاً، بل جعله في نفسه - و الاتصافات الأخر مترتبة عليه، كذلك الأثر الأوّل عندهم هو الماهيّة - لا بمعنى جعلها إيّاها أو غيرها، بل جعلها في نفسها - و صحة انتزاع الاتصاف مطلقاً يترتّب (ر، ز، ذ: مترتب) عليه. و قولهم: العقل يحكم بأنّه جعلها موجودة لا يدلّ على أن ليس الماهيّة بنفسها أثر الفاعل، كما أنّ العقل يحكم بأنّه جعلها متّصفة بالوجود أو متّصفة بذلك الاتصاف، و لا يدلّ ذلك على أنّ الاتصاف بالوجود ليس أثراً له. و قولهم: العقل يحكم بأنّه لم يجعلها إيّاها - على ما فيه من الكلام كما سبق - إنّما يدلّ على نفي الجعل الثاني، أعني: جعلها إيّاها، لا على نفي جعلها في نفسها، و الفرق بين الجعلين ممّا لا ينبغي أن يخفى على من له بصيرة. و إن شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام، و هو: أنّ التأثير قد يكون

بجعل إياها تلك الماهية؛ فإنّه محالٌ غير معقول أصلاً؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها ليتصوّر توسّط جعلٍ بينهما، فيكون إحداهما مجعولة و الأخرى مجعولاً إليها.

و هذا معنى قول الحكماء: إنّ الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل، على ما يحكى عن أبي علي أنّه سُئِل عن هذه المسألة، و قد كان يأكل المشمش [1]، فقال: الجاعل لم يجعل المشمشَ مشمشاً، بل المشمشَ موجوداً.

و قد يوجد في بعض النسخ هاهنا قوله: **(و يلحقه وجوب لاحق)** و قد سبق هذا في المتن

اختراعيّاً، أعني: بإفاضة الأثر على قابل، كالصّور (ر، ذ: كالصورة) و الأعراض على المادّة القابلة لها، و من هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجوداً خارجيّاً و بالعكس، و هذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولاً و مجعولاً إليه، و قد يكون إبداعيّاً، أعني: إيجاد الأيس عن (ر، ز، ذ: من) الليس المطلق، و (ر، ذ: + ذلك) لا يقتضي مجعولاً و لا مجعولاً إليه، بل هو جعل بسيط مقدّس عن شوائب التكثّر مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط، و هذا هو التأثير الحقيقي في الشيء، و الأوّل هو بالحقيقة تأثير في بعض أوصافه، أعني: كونه شيئاً آخر هو الموجود أو غيره فأثره بالذات هو ذلك الاتصاف. و لمّا كان المتعارف هو التأثير الأوّل و كان في تصور هذا التأثير نوع غموض، لم يفهمه كثيرون، و قصروا التأثير على المعنى الثاني، و لم يعلموا أنّ ما يفيده الفاعل شيئاً يجب أن يكون له هوية حتّى يمكن أن يفيده شيئاً. و لا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنّف من غير تكلّف (الدواني).

١. قوله: و قد كان يأكل المشمش فقال الجاعل. أقول: قد علمت أنّه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشاً عدم جعل المشمش، و قال الله تعالى: «و جعل الظلمات و النور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون» (الأنعام: ١)، و لعلّه نفى الجعلَ الأوّل، و عبّر عن الجعل الثاني بلازمه، لا أنّه لم يفرق بين الجعلين، فتأمّل. ثمّ أقول: لمّا كان المعدوم مسلوباً عن نفسه، و ثبوت الشيء لنفسه فرع وجوده (ر، ذ: - ثبوت الشيء لنفسه فرع وجوده) كما قرّره الشارح قبل (ر، ز، ذ: قبيل) هذا، فالجاعل جعل المشمش مشمشاً؛ إذ (ض: ر) لو لم يوجده لم يكن مشمشاً، فمراده أنّه لم يتعلق الجعل به بالذات، لكونه مستغنياً عن تأثير جديد، أي: بعد وجوده، و من يقول بأنّ أثر الفاعل هو الماهيّة نفسها يقول كونها موجودة أيضاً مستغن عن التأثير الجديد، أي: بعد التأثير في الماهيّة، و إن كان مجعولاً على أنّها لازم لما هو المجعول أوّلاً و بالذات، كما في كونه هو عندكم (الدواني).

بعبارة أخرى، و هي قوله: و عند اعتبارهما بالنظر إليهما يثبت ما بالغير، و قد شرحناه هناك، فلا نعيده.

و منها: أنّه لو احتاج الممكن في وجوده إلى المؤثّر لاحتاج إليه في عدمه أيضاً؛ لاستواء نسبتهما إليه، لكنّ العدم[1] لا يصلح أثراً لشيء.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ العدم[2] لا يصلح أثراً لشيء، كيف **(و عدم الممكن مستندٌ[3] إلى عدم علّته[4])**.

لا يقال: لو جاز استناد العدم إلى العدم كما ذكرتم، لجاز استناد الوجود أيضاً إلى العدم، و أنّه ينفي الحاجة إلى وجود المؤثّر في العالم، فينسدّ باب إثبات الصانع. و أيضاً: عدم المعلول عند عدم العلّة ضروريٌّ، و أمّا أنّ عدمه معلّل بعدمها أو بأمر ملازم لعدمها، فذلك غير معلوم، و دعوى الضرورة غير مسموعة، بل لا بدّ من دليل على ذلك.

لأنّا نقول: هذا الكلام على السند الأخصّ، مع أنّا نجيب عن الأوّل: بأنّ الضرورة تحكم بجواز استناد العدم إلى العدم، و امتناع استناد الوجود إلى العدم.

و عن الثاني: بأنّه قد سبق أنّ العقل كما يحكم بترتّب وجود المعلول على وجود العلّة باستعمال الفاء، كقولك: وُجِدَ حركة اليد، فَوُجِد حركة المفتاح، كذلك يحكم بترتّب عدمه على عدمها باستعمال الفاء، كقولك: عُدِم حركة اليد، فعُدِم حركة المفتاح، أعني: عدم حركته المستندة إلى حركتها، فكما أنّ استناد وجوده إلى وجودها بديهيّ، كذلك استناد عدمه إلى عدمها، فلو جاز أن يقال: عدمه مستندٌ إلى أمر ملازم لعدمها، لجاز أن يقال وجوده مستند إلى أمر ملازم لوجودها، و هذا باطل بديهة، فدعوى الضرورة هناك كافية، و منعها مكابرة، خصوصاً إذا كان العدمان

---

١. خ: + «نفي محض».

٢. خ: + «نفي محض».

٣. س، ش: «يستند».

٤. س، ش: + «على ما مرّ».

حادثين[١].

(و الممكن الباقي مفتقر[٢] إلى المؤثّر، لوجود علّته) أي: علّة الافتقار و هو الإمكان. اختلفوا في أنّ الممكن الباقي هل يفتقر إلى المؤثّر حالَ بقائه أم لا؟ فذهب من قال علّة الافتقار هي الإمكان وحده إلى أنّ الممكن الباقي يحتاج إلى المؤثّر حال بقائه؛ لأنّ علّة الحاجة- أعني: الإمكان- لازمٌ لماهية الممكن لا ينفكّ عنها، فهي موجودة حال البقاء، فيوجد[٣] معلولها أيضاً، أعني: الحاجة.

و من قال علّة الحاجة إلى المؤثّر هو الحدوث وحده أو مع الإمكان، أو قال العلّة هو[٤] الإمكان بشرط الحدوث، يلزمه أن يكون الممكن حال بقائه مستغنياً عن المؤثّر؛ إذ لا حدوث حال البقاء، فلا حاجة.

و قد التزمه جماعة منهم، و تمسّكوا ببقاء البِناء بعد فناء البَنّاء، و قالوا: إنّ العالَم يحتاج إلى الصانع في أن يخرجه من العدم إلى الوجود، و بعد أنْ خَرَج إليه لم يبق له حاجة إليه، حتّى لو جاز العدم على الصانع- تعالى عن ذلك علواً كبيراً- لما ضَرَّ العالَمَ، و لما كان هذا أمراً شنيعاً.

قال بعضهم: إنّ الأعراض غير باقية، بل هي متجدّدة دائماً، إمّا بتعاقب الأمثال، و إمّا بتوارد الوجود على ما عُدِمَ بعينه، فهي محتاجة إلى الصانع احتياجاً مستمرّاً، و أمّا الجواهر- أعني: الأجسام- و ما يتركب[٥] هي منها- أعني: الجواهر الفردة- فيستحيل خلوّها عن الأكوان المتجدّدة

---

١. قوله: خصوصاً إذا كان العدمان حادثين. أقول: فإنّ الاستاد هناك أظهر؛ إذ لا يخفى على مميّز أنّ انظلام البيت لانطفاء السراج (الدواني).

٢. ث: «يفتقر».

٣. خ: «فوجد».

٤. خ، ج: «هي».

٥. خ: «تركّب».

المحتاجة إلى الصانع، فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً[١].

(و المؤثّر يفيد البقاء بعد الإحداث). جواب دخلٍ مقدّر، تقريره: لو افتقر الممكن الباقي في[٢] حال بقائه إلى المؤثّر لزم إمكان تأثير المؤثّر في الممكن الباقي، لكنّه محالٌ؛ لأنّ المؤثّر إن أفاد نفس الوجود الذي كان حاصلاً قبلُ يلزم[٣] تحصيل الحاصل، و إن أفاد أمراً آخر متجدّداً لم يكن التأثير في الباقي، بل في المتجدّد.

و تقرير الجواب: أنّ المؤثّر[٤] يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء، فتأثير المؤثّر في الممكن الباقي، و ذلك بأن جعله[٥] متّصفاً بالبقاء.

و التقييد بقولنا: «بهذا البقاء» إشارة إلى أنّ إفادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلاً لما كان حاصلاً قبلُ، بل هو تحصيل للحاصل بذلك التحصيل، و قد عرفت أنّه ليس بمحال.

---

١. قوله: فهي أيضاً محتاجة إليه دائماً. أقول: أي: في تلك اللوازم، فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى (الدواني).

٢. ت: - «في».

٣. ث، ت، خ: «لزم».

٤. قوله: و تقرير الجواب أنّ المؤثّر. أقول: فيه أنّ ظاهره اختيار الشقّ الثاني؛ فإنّ البقاء أمر متجدد، و لم يتعرّض لدفع لزوم محذور هذا الشقّ الذي هو عدم كون التأثير في الثاني، بل دفع محذور الشقّ الأوّل و هو تحصيل الحاصل. و تحرير الجواب على الوجه الظاهر أن نختار الشقّ الأوّل، و يقال: المحال إنّما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف، لا بالتحصيل المستمر المتعلق بأثر مستمر، فالفاعل يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلاً بنفس التحصيل الذي كان حاصلاً، فكما أنّ الأثر واحد فكذا التحصيل؛ إذ المعنيّ منه هو الاستتباع لا غير، أو نختار الشقّ الثاني و نمنع (ز: يمنع) لزوم عدم التأثير في الباقي (ز: الثاني)، و إنّما يلزم لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه؛ إذ حينئذٍ يكون التأثير في الباقي (ز: الثاني)، بل لا معنى للتأثير في الثاني (ض: الباقي) إلّا ذاك (ز: - إلّا ذاك) (الدواني).

٥. ت: «يجعله».

و لنَزِد توضيحاً لهذا المقام[1]؛ فإنّه ممّا اشتبه على كثير من الأقوام، فنقول: إنّ اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته؛ لاستواء نسبة ذاته إلى طرفي وجوده و عدمه، كذلك اتصافه به في الزمان الثاني و ما بعده من الأزمنة ليس مقتضى ذاته؛ لأنّ استواء نسبته إلى

---

١. قوله: و لنزد توضيحاً لهذا المقام. أقول: قد أورد بعض القوم هاهنا سؤالاً، (ر، ذ: + و) تقريره أنّ الذي ثبت (ض: + به) هو أنّ الممكن في حال البقاء يفتقر إلى العلّة المرجّحة لوجوده على عدمه، إلّا أنّ تلك العلّة لا يجب أن تكون موجودة في زمان وجوده؛ لجواز أن تكون حال بقائه معلّلاً (ر: معلّلة) بعلّة كانت موجودة قبل ذلك، فتكون العلّة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها و عدمها، إمّا بذاتها و إمّا بأن تعطيه قوة يبقى بها. و أجاب عنه بأنّه لا معنى لإيجاب العلّة المعلول إلّا وجود المعلول بها، فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد إلّا في ثاني الحال فاتصافها بالمؤثرية إمّا في حال وجودها أو في (ز: - في) حال عدمها. و الثاني باطل؛ لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود بداهة، و على الأوّل تأثيرها إمّا حال وجود المعلول أو حال عدمه أو لا فيهما، و على الثالث يلزم الواسطة، و على الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول و عدمه؛ لأنّ التأثير لمّا كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه، فتعيّن الأوّل، فلم يجز أن يكون الشيء موجباً لوجود المعلول بعد انقضائه. و أمّا حديث إعطاء القوة فتوهّم فاسد؛ لأنّ تلك القوة أمر ممكن، فيفتقر إلى مرجّح، و الكلام في بقائها مع انتفاء المرجّح كالكلام في أصل الماهيّة. أقول: للسائل أن يقول: لا نسلّم أنّ معنى الإيجاب ما ذكرتم، بل هو كون وجود (ر، ذ: - وجود) الشيء مستتبعاً لوجود آخر، و هو أمر مغاير لوجود العلّة و المعلول. سلّمناه، لكن قوله: فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد إلّا في ثاني الحال، مخلّط؛ لأنّ الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته، و لا يلزم منه تأثير الشيء فيما لا يوجد إلّا بعد انقضائه، بل فيما يوجد حال وجوده و انقضائه معاً، و حينئذٍ فنختار أنّ اتصافها بالمؤثرية حال عدمه (ر، ز، ذ: عدمها). قوله: و الثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الوجود بداهة، قلنا: الكلام في أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون المعلول حال البقاء معلّلاً بعلة كانت موجودة قبل ذلك، فاستحالة تأثير الموجود (ر، ذ: الوجود) الذي عدم حال عدمه في بقاء الموجود أوّل المسألة و عين النزاع، و دعوى البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع، على أنّه حينئذٍ يلغو المقدمات و الترديدات. أو نختار (ر، ذ: نقول) أن اتصافها حال وجودها (ض: وجوده) (الدواني).

طرفَي وجوده و عدمه أمر لازم[1] في حدّ ذاته، فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأوّل استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني و ما بعده، فكما أنّ اتصافه بالوجود في زمان الحدوث يستند إلى المؤثّر، كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة، و الأوّل هو اتصافه بأصل الوجود، و الثاني هو اتصافه بالبقاء، فهو في وجوده ابتداءاً و في بقائه محتاج[2] إلى المؤثّر الذي يفيده الوجود و يديمه له، و حاجته إليه في حال بقائه كحاجته إليه في ابتدائه، فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن[3] العالم في آنٍ لم يبق موجودٌ. و يعينك على تعقّل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس؛ فإنّه كلّما حُجِبَ عنها زال ضوؤه.

و ما تمسّكوا به من مثال البِناء فهو مهدوم بأنّ الكلام في العلّة الموجدة، و ليس البَنّاء موجِداً للبِناء في الحقيقة، إنّما هو بحركة يده مثلاً علّة لحركات الآلات من الأخشاب و اللبِنات، و تلك الحركات عِلَلٌ مُعِدَّةٌ لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات، و تلك الأوضاع مستندة إلى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البَنّاء، فلا يضرّها عدم شيء منها.

(و لهذا[4]) أي: و لأنّ الممكن الباقي مفتقراً[5] إلى المؤثّر في بقائه، **(جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثّر الموجَب)**؛ لأنّه ممكن باق، فيحتاج إلى المؤثّر في بقائه، غاية الأمر أنّه ليس له حالُ حدوثٍ كما للحادث الباقي، فلا يحتاج إلّا في البقاء، بخلاف الحادث الباقي؛ فإنّه يحتاج إلى المؤثّر في الحدوث أيضاً، **(لو أمكن)** أي: لو أمكن مؤثّرٌ قديمٌ[6] موجَبٌ بالذات على ما يدّعيه

---

١. ت، خ، ج: + «له».

٢. ث: «يحتاج».

٣. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «على».

٤. س: «فلهذا».

٥. ج: «مفتقر».

٦. قوله: أي لو أمكن مؤثر قديم. أقول: القرينة على إرادة القديم أنّ استناد القديم لا يمكن إلّا إلى القديم، و لا يتوجّه على هذا ما أورده السيّد الشريف قدّس سره على الشرح القديم من أنّ هذا التعليق إنّما يظهر فائدته إذا فرض الكلام في الصانع تعالى، بأن يقال: يجوز استناد القديم الممكن إلى الله

الفلاسفة، لم يمتنع استناد الأثر القديم إليه، بل وجب أن يكون معلوله الأوّل و سائر ما يصدر عنه بالذات أو بالوسائط القديمة قديماً، و إلا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحاً[1] بلا مرجّح، حيث لم يوجد في الأزل، و وُجِد فيما لا يزال، مع استواء الحالَين، نظراً إلى تمام العلّة.

أو: لو أمكن القديم الممكن، و كأنّه أنسب بما[2] سيأتي من أنّ كلّ ممكن حادث.

فإن قيل: صفات الباري تعالى- على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلّمين- موجودات قديمة، فيمتنع استنادها إليه بطريق الاختيار، و يتعيّن الإيجاب.

قلنا: على رأي المصنّف صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته، كما هو رأي الحكماء و المعتزلة.

(و لا يمكن استناده إلى المختار) يعني: إنّما قيدنا المؤثّر بالموجب[3]؛ لأنّه لا يمكن استناده إلى المختار؛ لأنّ فعل المختار مسبوق بالقصد[4]، و القصد إلى الإيجاد متقدّمٌ عليه[5]، مقارنٌ لعدم ما قصد إيجاده؛ لأنّ القصد إلى إيجاد الموجود ممتنعٌ بديهةً.

و رُدَّ بأنّ تقدّم القصد على الإيجاد كتقدّم الإيجاد على الموجود[6] في أنّهما بحسب الذات،

تعالى لو أمكن كونه موجباً، و غرضه أنّ النزاع إنّما هو في كونه تعالى موجباً لا في إمكان المؤثّر الموجب؛ فإنّ ذلك متفق عليه، فلا فائدة في هذا التقييد (الدواني).

١. ج: «ترجّحاً».

٢. أ، ث، ج: - «و كأنّه أنسب بما».

٣. قوله: يعني إنّما قيّدنا المؤثّر بالموجب. أقول: أشار بهذا التفسير إلى أنّه ليس متفرّعاً على ذلك الأصل؛ فإنّ افتقار الممكن الباقي إلى المؤثّر لا دخل له في هذا الحكم أصلاً، و أنّ استناد القديم الممكن إلى المؤثّر هو الذي يستند إلى ذلك الأصل، و التقيد بالموجب لأمر آخر. و على هذا فقوله: و لا يمكن استناده إلى المختار، عطف على قوله: و لهذا جاز، لا على جاز فقط (الدواني).

٤. ث: + «و الاختيار».

٥. ث: «يتقدّم عليه».

٦. ت، خ، ج: «الوجود».

فيجوز مقارنتهما للوجود[١] زماناً؛ لأنّ المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجودٍ حاصلٍ قبلُ، بل نقول: إذا كان القصد كافياً في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زماناً، و إذا لم يكن كافياً فيه فقد يتقدّم عليه زماناً، كقصدنا إلى أفعالنا.

و منع الإمام الرازي استناده إلى الموجب أيضاً، متمسّكاً بأنّ تأثيره في القديم إمّا حال بقائه، فيلزم[٢] إيجاد الموجود، و إمّا حال عدمه أو حدوثه، و على التقديرين يلزم كونه حادثاً، و قد فرضناه قديماً، هذا خلف. و قد عرفت جوابه.

(و لا قديم) أي: لا بالذات و لا بالزمان **(سوى الله تعالى؛ لما سيأتي[٣])**. القِدَم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى؛ لما سيأتي من أدلّة توحيد الواجب، و ما وقع في عبارة بعضهم من أنّ صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات، فمعناه: بذات الواجب، بمعنى أنّها لا يفتقر إلى غير الذات، و أمّا القديم[٤] الزماني فيوصف به ذاته تعالى إتفاقاً من الحكماء و أهل الملّة، و صفاته أيضاً عند الأشاعرة و من يحذو حذوهم؛ فإنّهم أجمعوا على أنّ لله سبحانه و تعالى صفاتٍ موجودةً قديمةً قائمةً بذاته تعالى.

و أمّا المعتزلة[٥] فقد بالغوا في التوحيد، فنَفَوا القِدَم الزماني أيضاً عمّا سوى ذات الله تعالى، و لم

---

١. ث: «الموجود».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «و يلزم».

٣. ج، س: «لما يأتي». ش: «كما يأتي». قول المصنف: لما سيأتي. أقول: قال الشارح في الحاشية: هذا وعدٌ بلا وفاء؛ لأنّ ما بيّنه في موضعه هو أنّ الأجسام كلّها حادثة، و لا يلزم منه حدوث كلّ الممكنات. أقول: ما ذكره متّجه، إلا أن يتكلّف بحمل كلام المصنّف على أنّه لا قديم سواه تعالى ثابت يقيناً؛ لما سيأتي من حدوث الأجسام و النفوس، و أنّ أدلة وجود العقل مدخولة. و حينئذٍ فيوجّه قوله فيما بعد: «و لا يفتقر الحادث إلى مدة و مادة، و إلّا لزم التسلسل»، بأنّ المدة و المادة حادثتان؛ لدلالة برهان حدوث الأجسام على حدوثهما، و لا يستعان فيه بأنّ كلّ ما سوى الله تعالى حادث (الدواني).

٤. ز، خ، ج: «القدم».

٥. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩.

يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أنّ القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالاً أربعة، هي: العالمية و القادرية و الحَية و الموجودية، و زعموا أنّها ثابتة في الأزل مع الذات، و زاد أبوهاشم حالةً خامسةً، هي علّةٌ[١] للأربعة، مميزةٌ للذات، هي: الإلهية، فلزمهم القول بتعدّد القُدماء.

و هذا تفصيل ما قال الإمام في المُحصَّل[٢]: إنّ المعتزلة بالغوا في إنكار[٣] ثبوت القدماء لكنّهم قالوا به في المعنى؛ لأنّهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل على هذا القول أمور[٤] قديمة، و لا معنى للقديم إلّا ذلك[٥].

و اعترض عليه المصنّف بأنّهم يفرّقون بين الوجود و الثبوت، و لا يجعلون الأحوال موجودة، بل ثابتة، فلا تدخل فيما ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أوّل لوجوده، إلّا أن يغير التفسير و يقول: القديم ما لا أوّل لثبوته.

و كأنّ في قوله: و لا معنى للقديم إلّا ذلك، دفعاً لهذا الاعتراض، أي: لا نعني بالوجود إلّا ما عنوا بالثبوت، فلا فرق في المعنى بين قولنا: لا أوّل لوجوده، و بين قولنا: لا أوّل لثبوته، حتّى لو نُوقش في اللفظ غيرنا الوجود إلى الثبوت.

قالوا[٦]: إثبات القدماء كفر، و النصارى إنّما كفروا لمّا أثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثاً قديمة سمّوها أقانيم، هي: العلم و الوجود و الحياة، فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى صفات سبعاً أو أكثر؟

---

١. ج: «العلة».

٢. انظر: المحصل: ٢١١.

٣. ث: «ارتكاب».

٤. ث: «متعدّدة».

٥. قوله: و لا معنى للقديم إلّا ذلك. أقول: و يؤيّده قوله: «و المعتزلة و إن بالغوا في إنكار ثبوت القدماء لكنّهم قالوا به في المعنى» (الدواني).

٦. انظر: شرح المواقف ٨: ٤٨.

و الجواب: أنّهم إنّما كفروا لأنّهم أثبتوها ذواتٍ لا صفات، و إن تحاشوا عن التسمية بالذوات و سمّوها صفات؛ فإنّهم قالوا بانتقال أقنوم العلم إلى المسيح، و المتنقّل بالانتقال[1] لا يكون إلّا ذاتاً، و إثبات المتعدّد من الذوات القديمة هو الكفر، دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة.

و أيضاً: إنّما كفّرهم الله تعالى بقوله: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الذين قالوا إنّ الله ثالِثُ ثَلاثَة﴾[2] لإثباتهم آلهة ثلاثة، كما يدلّ عليه قوله: ﴿و ما مِن إلهٍ إلّا إله واحد﴾[3]، و أمّا غير ذات الله تعالى و صفاته فلا يوصف بالقِدَم بإجماع المتكلّمين؛ لأنّ ما سوى الله تعالى و صفاته مخلوقٌ، و كلُّ مخلوق حادثٌ عندهم.

و أمّا الحكماء فقالوا بقدم العقول و النفوس السماوية و الأجسام[4] الفلكية بذواتها و صفاتها من الصور و الشكل و أصل الحركة و الوضع، بمعنى أنّها متحرّكة حركةً متّصلةً من الأزل إلى الأبد، إلّا أنّ كلّ حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى، فتكون حادثة، و كذا الوضع و الأجسام العنصرية بهَيولاها.

---

١. قوله: و المتنقّل بالانتقال. أقول: فيه نظرٌ؛ لأنّ ذلك و إن كان حقاً بناءً على عدم جواز انتقال الصفات، لكنّهم ربما يجوّزونه، فلا يتوجّه تكفيرهم (ر، ز، ذ: فلا يكفرهم). ألا ترى أنّ المجسّمة لم يمكنهم لا يكفّرون على ما صرّحوا به بناءً على نفيهم لوازم الجسمية، مع بداهة الاستلزام. و تحقيق الجواب: أنّهم أثبتوا خواص الذوات و نفوا كونها ذوات، فلا يجديهم في نفي التكفير، و المجسّمة عكسوا، فسلبوا خواص الجسم بالأسر و أثبتوا الجسم، فلم يبق لهم من الجسميّة إلّا الاسم، فكما أنّ ما ينفيه النصارى بالحقيقة إنّما هو لفظ الذات فكذا ما أثبته المجسّمة بالحقيقة إنّما هو لفظ الجسم. و توضيحه: أنّ الجسم و الذات معلومان بإمارات، و التكفير إنّما يتعلّق بإثبات تلك الأمارات، لا بإطلاق اللفظ. و إن شئت قلت: إنّما كفّر (ر، ذ: كفروا) النصارى بإثباتهم قدماء مستقلة، و هو كفر سواء سمّيت ذوات أو لا. و الميلكنفة [المجسّمة] لا يكفرون؛ لأنّهم لا يثبتون له تعالى ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى، بل إنّما يطلقون الألفاظ، فتدبّر (الدواني).

٢. المائدة: ٧٣.

٣. المائدة: ٧٣.

٤. ث: «الأجرام».

و أثبت الثنوية من المجوس[١] قديمَين هما: النور و الظلمة، قالوا: تولّد العالم[٢] من امتزاجهما، و الحَرنانيون[٣] منهم أثبتوا قدماء خمسة، إثنان منها حيان فاعلان هما: الباري و النفس، و عنوا بالنفس ما يكون مبدءاً للحياة، و هي: الأرواح البشرية و السماوية، و واحد منفعلٌ غير حيّ و هو الهيولى، و اثنان ليسا بحين و لا فاعلَين و لا منفعلَين، و هما: الدهر و الخلأ. قالوا: عَشَقَتِ النفس بالهيولى[٤]، لتوقّف كمالاتها الحسّية و العقلية عليها، فحصل من اختلاطهما أنواع المكوّنات.

و ذهب المصنّف إلى أنّه ليس في الوجود قديم، لا بالذات و لا بالزمان، سوى ذات الله تعالى،

---

١. هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور و الظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، و ذكروا سبب حدوثه. و هؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، و اختلافهما في الجوهر و الطبع و الفعل و الحيز، و المكان و الأجناس و الأبدان و الأرواح. و أما في الإسلام فالثنوية هم الذين يقولون: الخير من الله و الشرّ من إبليس أو من أنفسنا. انظر: الملل و النحل ١: ٢٩٠؛ المطالب العالية ٧: ٣١٦؛ موسوعة الفرق الإسلامية: ١٨٥؛ القاموس الإسلامي ١: ٥٤٣.

٢. ث: «الأجسام».

٣. زعمت الثنوية أنّ أصل العالم هو النور و الظلمة. الفرقة الثانية الذين قالوا: إنّ أصل العالم ليس بجسم و هو فريقان: الفريق الأوّل: الحرنانيون، و هم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: البارى تعالى و النفس و الهيولى و الدهر و الخلأ. و قالوا: لله تعالى تامّ العلم و الحكمة لا يعرض له سهو و لا غفلة، و يفيض عنه العقل كفيض النور عن قرص الشمس، و هو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامّة، فإنّها تفيض عنها الحياة كفيض النور عن القرص، لكنّها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، و كان الباري تعالى عالما بأنّ النفس تستميل إلى التعلّق بالهيولى و تعشقها و تطلب اللذّة الحسّية و تكره مفارقة الأجسام و تنسى نفسها، و لمّا كان من شأن الباري الحكمة التامّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها، فركبها ضروريا من التركيب مثل السماوات و العناصر و تركبت أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل، و النفس بقي فيها من الفساد ما لا يمكن إزالته، ثم إنّ الله تعالى أفاض على النفس عقلاً و إدراكاً، و صار ذلك سبباً لتذكر بها عالمها، و سبباً لعلمها بأنها ما دامت في العالم الهيولاني لم تنفك عن الآلام، فإذا عرفت النفس ذلك و عرفت أنّ لها في علمها اللذّات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم و عرجت بعد المفارقة و بقيت هناك أبد الآباد في غاية البهجة و نهاية السعادة. انظر: الملل و النحل ٢: ٢٢٤- ٢٣٠.

٤. ث: «إلى الهيولى».

و ادّعى أنّ صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته، كما ذهب إليه الحكماء و المعتزلة.

(و لا يفتقر الحادث إلى المادّة و المدّة[1]**، و إلّا لزم التسلسل)** يعني: لو افتقر كلّ حادث إلى مادّة و مدّة لزم التسلسل؛ لأنّهما أيضاً حادثان؛ إذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى[2]، فيفتقران أيضاً إلى مادّة و مدّة أخريين، و ننقل الكلام إليهما حتّى يتسلسل.

لا يقال: معنى افتقار الحادث إلى المدّة أنّ وجوده مسبوق بوجود مدّة سابقة عليه، لا تجتمع معه في الوجود، فلو افتقرت هي إلى مدّة أخرى بهذه الصفة و هكذا إلى غير النهاية، لزم وجود حوادث[3] لا بداية لها، كدَوَرات الأفلاك على رأي الحكيم، لا ترتّب أمور موجودة معاً إلى غير النهاية، و المحال هو الثاني دون الأوّل.

لأنّا نقول: الأوّل أيضاً محال على رأي المصنّف و سائر المتكلّمين، كما سيجيء في مبحث إبطال التسلسل.

و ذهب الحُكماء إلى أنّ كلّ حادث مسبوق بمدّة و مادّة. أمّا المدّة؛ فلأنّ عدم الحادث متقدّم على وجوده، و هذا التقدم ليس بالعلّية و لا بالطبع؛ لأنّ وجود الشيء لا يحتاج إلى عدمه، و لا بالشرف؛ لأنّ عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة إلى وجوده، و لا بالرتبة؛ لأنّه ليس بين وجود الشيء و عدمه ترتّبٌ حسّيٌّ و لا عقليٌّ، فهو بالزمان، فإذن عدم الحادث في زمان سابق، فثبت أنّ الحادث مسبوق بالزمان.

و المتكلّمون[4] منعوا الحصر، و أثبتوا قسماً آخر من التقدّم يسمّونه تقدّماً[5] بالذات، كما سَبَق في

---

١. س، ش: «إلى المدة و المادة».

٢. قوله: إذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى. أقول: سبق أنّه لم يثبت ذلك، فالأولى أن يوجّه بما ذكرنا هناك (الدواني).

٣. ث: «وجودات».

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ٢١.

٥. أ: «التقدّم».

المتن، و ذكرنا هناك أنّ هذا القسم مبنى لأبحاث كثيرة بين الحكماء، و المتكلّمين، و ذاك منها.

وجهٌ آخر: وجود الحادث[1] بعد أن لم يكن، له بعديةٌ بالقياس إلى قبليته، ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل و ما هو بعد معاً في حصول الوجود، بل قبلية لا تجامع مع البعدية، فلا بدّ لها من معروض يعرضه هي بالذات[2]؛ و ذلك لأنّ معروض القبلية إن عَرَضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك، و إن عَرَضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات، و هو لا يكون نفس العدم؛ لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد، و لا ذات الفاعل، و إلّا لم يصر معاً و بعد، فتعيّن أن يكون معروض القبلية أمراً مغايراً لهما، و ما هو إلّا الزمان.

أقول: إن أراد بمعروض القبلية بالذات[3] ما يكون ذاته مقتضياً للقبلية، فلا نسلّم أنّ القبلية لا بدّ لها من معروض كذلك، و إن أراد به ما يكون معروضاً لها أوّلاً و بالذات لا بواسطة أمر آخر، فلا نسلّم أنّه لا يكون نفس العدم. قوله: لأنّ العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعدُ، قلنا: مُسَلَّم، لكنّ العدم لا يقتضي لذاته القبلية.

وجه ثالث: و هو أنّ وجود الحادث - بعد أن لم يكن - له قبلٌ، و ذلك القبل كمٌّ متّصلٌ غير قارّ الذات، فهو الزمان.

أمّا أنّه كمٌّ؛ فلأنّه يقبل الزيادة و النقصان؛ فإنّ قبلَ زيد إلى نوح - مثلاً - أطول و أزيد منه إلى

---

١. ت: «الحوادث».

٢. ج: + «لا بواسطة شيء آخر».

٣. قوله: إن أراد بمعروض القبلية بالذات. أقول: هذا وارد على هذا الوجه، و الحكماء يدعون بداهة إنّية (ر: أينية، أي: وجود) الزمان، متمسكين بأنّ جمهور الناس يقسّمونه إلى الساعات و الأيّام و غيرهما (ر، ز، ذ: غيرها)، فوجود الأمر الذي هو معروض القبلية بالذات بديهي عندهم، و إن كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بفرض الحركات المعيّنة كما هو المشهور، و غرضهم هاهنا إثبات تقدّمه على كلّ حادث حتى يلزم أزلية (ر، ز، ذ: أزليته)، فلا حاجة لهم إلى إقامة الدليل على أنّ هاهنا أمراً يقتضي لذاته التقدّم و التأخّر، بل على تقدّمه على كلّ حادث (الدواني).

موسى.

و أمّا أنّه متّصلٌ؛ فلأنّه يقبل الانقسام لا إلى حدٍّ؛ فإنّ قبل زيد الى نوحٍ يمكن أن يقسّم و يقال: قبل زيد إلى عمرو مثلاً ثمّ إلى بكر، ثمّ إلى نوح، و هكذا يمكن أن يقسّم قبل زيد إلى عمرو؛ و يقال: قبل زيد إلى خالد مثلاً ثمّ إلى بشر، ثمّ إلى عمرو.

و أمّا أنّه غير قارّ الذات؛ فلأنّ أجزائه لا تجتمع في الوجود؛ فإنّ كلّ جزء يفرض منه فهو قبلٌ بالقياس إلى آخر قبليّةً لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد.

لا يقال: القبليّة إضافة بين القبل و البعد، و كذا البعديّة إضافة بينهما، و المضافان يجب اجتماعهما في الوجود.

لأنّا نقول: هما إضافتان عقليتان، يجب أن يوجد معروضاهما معاً في العقل، و لا يجب أن يوجد معروضاهما معاً في الخارج.

فإن قيل: فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد إنّما يكون في الوجود الخارجيّ، فيلزم أن يكون لكلٍّ من الجزئين وجود في الخارج، لكن وجود أجزاء الشيء في الخارج ينافي اتّصاله؛ إذ المتّصل هو ما لا جزء له بالفعل.

و أيضاً: يلزم أن يكون ذلك الأمر المتّصل الذي يسمّونه الزمان ذا أجزاء غير قابلة الانقسام[1]؛ إذ لو انقسم واحد منها إلى جزئين لكان أحدهما قبل و الآخر بعد؛ لما مرّ من أنّ أجزاءه لا تجتمع في الوجود، و كان لكلٍّ من القبل و البعد وجود في الخارج، فكان جزئين ما فرضناه جزءاً واحداً، هذا خلف.

و هذا- مع أنّه[2] لا يقولون به- يستلزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزّى؛ لأنّ الزمان و الحركة و المسافة أمور متطابقة، يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها[3] انتهاء الانقسام في الآخرين،

---

١. أ، ث: «للانقسام».

٢. أ: «أنّهم».

٣. أ، ث، ت: - «منها».

فيبطل الأصل الذي عليه مبنى قواعدهم.

لا يقال: عدم اجتماع الأجزاء في الوجود الخارجيّ[١] لا يستلزم أن يكون لها وجود خارجيّ؛ فإنّ السلب الخارجيّ لا يقتضي[٢] وجود الموضوع في الخارج، كما يقال: العدم و الوجود لا يجتمعان في الخارج، و لا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج.

لأنّا نقول: عدم اجتماع الأجزاء لشيء[٣] في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غيرَ قارّ الذات؛ إذ يصدق على جميع أقسام المقدار من الجسم التعليميّ و السطح و الخطّ، بل على الجسم الطبيعيّ أيضاً؛ فإنّها لا أجزاء[٤] لها في الخارج حتّى يجتمع في الوجود الخارجيّ.

بل الجواب أنّ ماهية الزمان[٥] متّصلة في حدّ ذاتها، لا جزء لها بالفعل، بل بالفرض، لكنّها بحيث لو فرض العقل انقسامها إلى جزئين حكم بأنّهما لا يجتمعان في الوجود الخارجيّ، على معنى أنّهما لو وجدا فيه لم يكونا معاً، بل كان أحدهما متقدّماً و الآخر متأخراً، و هذا المعنى لا يتحقّق في المقدار و الجسم.

---

١. ث: - «الخارجي».

٢. ث: «لا يستلزم».

٣. ث: - «الشيء».

٤. ث: «لا جزء».

٥. قوله: بل الجواب أنّ ماهيّة الزمان. أقول: بل تحقيق الجواب أنّ الزمان بمعنى الامتداد أمر يرتسم في الخيال من الآن السيّال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره و ارتسامه على سبيل التدريج، فأجزائه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها، كما أنّ أجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام، و لا حاجة إلى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع. على أنّه ممّا يتطرق إليه المناقشة بأنّ الزمان الممتدّ غير موجود عندهم في الخارج؛ فإنّه مقدار الحركة بمعنى القطع، و هو أمر يرتسم في الخيال، فوجود أجزائه فيه أيضاً محال؛ لأنّ جزء الزمان زمان، فمن يدعى (ر: أذعن؛ ز، ذ: اذعى) أنّ العقل يحكم بأنّها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة فلا بدّ له من دلالة؛ إذ تلك الملازمة غير بيّنة، فما يدريك (يدرك) لعلّها لو وجدت في الخارج لكانت (ر، ز، ذ: كانت) مجتمعة، بل عند من ينفي وجود الأعراض الغير القارة وجودها مستلزم لاجتماع أجزائها لا محالة، فتأمل (الدواني).

و اندفع أيضاً ما قيل: من أنّ أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية، استحال تخصيص بعضها بالتقدّم و بعضها بالتأخر؛ لأنّ الأمور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم، و إن كانت متخالفة بحسب الماهية كان كلّ جزءٍ منها منفصلاً بماهيته عن باقي الأجزاء، فكان أجزاؤه منفصلاً بالفعل بعضها عن بعض، فلم يكن الزمان متّصلاً واحداً، بل كان مؤلّفاً من أمور لا يقبل الانقسام أصلاً؛ لأنّ كلّ ما يفرض فيه من الأجزاء لا بدّ أن يتقدّم بعضها على بعض، و الفرض أنّ الأجزاء المتقدّمة و المتأخرة متخالفة بالمهية، فينفصل بعضها عن بعض بالفعل، فكلّ ما يمكن أن يفرض جزءاً منه كان منفصلاً عن غيره بالفعل، فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل، فيكون كلّ واحد من أجزائه غير قابل للانقسام؛ إذ لو قَبِلَ شيء منها انقساماً غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلةً بالفعل، فلا يكون أجزاؤه إلّا أموراً غير قابلة للانقسام و لو بالفرض، و حينئذٍ يلزم تركب الحركة و المسافة أيضاً من أجزاء لا تتجزّى؛ لأنّ ما ذكره إنّما يلزم[1] إذا كانت تلك الأجزاء موجودة في الخارج، و يكون بعضها مقتضياً للتقدّم و

---

١. قوله: لأنّ ما ذكره إنّما يلزم. أقول: فيه نظر؛ لأنه كما أنّ اتصاف الموجودات الخارجية بالأوصاف لا بدّ له من علّة، كذلك اتصاف الأمور الاعتبارية بأوصافها الواقعية، فحكم العقل بتقدّم بعض تلك (ز: - تلك) الأجزاء على البعض على تقدير وجودها كما ذكره إن كان فرضاً كاذباً فلا تقدّم فيها، و إن كان مطابقاً للواقع فلا بدّ لاتصافه به من علّة قطعاً، سواء كانت موجودة أو لا، و سواء كانت تلك القبليّات (ص: العقليّات) موجودة أو لا. فإن كانت العلّة ذواتها، و هي متفقة الماهيّة (ص: الحقيقة)، لزم تساويها، أو مختلفة لزم المحذور الآخر. و الأولى أن يقال هوياتها تقتضي ذلك أو ماهيّة التوسط الذي ترسمها تقتضي تقدّم بعض منها في الارتسام على البعض، كما أنّ القطرة النازلة تقتضي تقدّم رسم بعض الأجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها على بعض. و فوق هذا كلامٌ آخر، و (ر، ز، ذ: - و) هو أنّه كما أنّ الكمّ المتصل مقدار الجسم و لا حقيقة له سوى امتداد الجسم، كذلك الزمان مقدار الحركة التي هي التقضّي و التجدد، و لا حقيقة له سوى امتداد التجدد، و الامتداد لذاته يقتضي أن يصحّ فرض الأجزاء فيه، فتلك الأجزاء هي التقدّم و التأخر؛ لأنّ كلّ امتداد إذا (ر: - إذا) كان استمرار (ر: استمراره) التقضّي فجزئه بعض من ذلك التقضّي، و لا معنى (ض: لا منع) للتقدّم و التأخر إلّا جزئان

بعضها للتأخر.

و أمّا المادّة- يعنون بها ما يكون موضوعاً للحادث إن كان عَرَضاً، أو هيولاه إن كان صورة، أو متعلّقه إن كان[1] نفساً، و قد يفسّر المادّة بالهيولى وحدها؛ لأنّ الموضوع و متعلّق النفس مشتملان عليها- فلأنّ الحادث قبل وجوده ممكن؛ لامتناع الانقلاب، و الإمكان وجوديّ؛ لما سبق من الأدلّة، و ليس بجوهر؛ لكونه إضافياً بحقيقته، فيكون عَرَضاً، فيستدعي محلاً موجوداً ليس هو نفس ذلك الحادث؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، و لا أمراً منفصلاً عنه؛ لأنه لا معنى لقيام إمكان الشيء بالأمر المنفصل عنه، بل متعلّقاً به، و هو المعنيُّ بالمادّة.

و ما يتوهّم[2] من أنّ إمكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه، فيكون قائماً بالفاعل، فاسد؛ لأنّ الاقتدار و عدمه يعلّل بالإمكان و عدمه، فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن، و هذا غير مقدور لأنه ممتنع، و لأنه لا يكون إلّا بالقياس إلى القادر، بخلاف الإمكان.

و النقض بالممكن القديم، كالموادّ و المجرّدات؛ لأنها ممكنة و لا مادة لها، مدفوعٌ بأنّ امكاناتها قائمة بها؛ إذ ليس له حالة قبل الوجود حتّى يكون هناك إمكان يستدعي[3] محلاً غيره.

من ذلك الامتداد أو حدّان مفروضان فيه. و الكلام في أنّه لم اختص هذا الجزء أو الحدّ بالتقدم و الآخر بالتأخر كالكلام في أنّه لِمَ اختصّ هذا الجزء من المقدار بهذا الحدّ، و (ز: أو) هذا الحدّ بهذا الوضع المعيّن، و لا شبهة في أنّ هذا (ر: هذيّة) الجزء لا يحصل بدون ذلك، فحاصل السؤال أنّه لِمَ كان هذا هذا، و هذا تحقيق ما تسمعهم يقولون في الجواب: تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور التقدّم و التأخر لأجزائه المفروضة. و أمّا ما له حقيقة سوى عدم الاستقرار كالحركة و غيرها، فإنّما يصير متقدّماً و متأخراً بتصور عروضهما له، على ما في شرح المصنّف رحمه الله للإشارات، و قد أخذه من تلاه على الوجه الذي ذكره الشارح؛ لأنه لم يحرّر الجواب و لم يفصّله (ض، ز: - و لم يفصّله) على ما هو دأبه في ذلك الكتاب (الدواني).

۱. خ: «كانت».

۲. ت: «توهّم».

۳. أ، ج، ر، ز: - «يستدعي».

و الجواب من وجهين، الأوّل: أنّا لا نسلّم أنّ المتعلّق بالحادث منحصر في المادّة بالمعنى المذكور، لِمَ لا يجوز أن يكون محلّ إمكان الحادث شيئاً له تعلّقٌ بالحادث وراء تعلّق الحلول أو التدبير و التصرّف؟

و لو كان تعلّق الحلول، فلِمَ لا يجوز أن يكون الحادث جوهراً غير جسماني حالاً في جوهر آخر كذلك؟ و لم يقم دليل على امتناع ذلك، أو عَرَضاً قائماً بجوهر غير جسماني؟ فإنّ علوم العقول و النفوس- بل كيفياتها القائمة بها على الإطلاق- أعراضٌ موضوعاتُها[1] ذواتُ العقول و النفوس، و ليست بأجسام.

و لا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم و غيره؛ إذ يبطل حينئذٍ ما فرّعوا على هذه القاعدة، مثل: أنّ العقول جميع كمالاتها بالفعل؛ لأنّ كون بعضها بالقوّة يوجب كون العقول ماديةً؛ لأنّ كلّ حادث لا بدّ له من مادّة.

و الثاني: أنّه إن أريد بالإمكان الإمكان الذاتي فلا نسلّم أنّه وجودي، و قد مرّ بيان فساد أدلّتهم، و إن أريد الإمكان الاستعداديّ فلا نسلّم أنّ كلّ حادث فهو قبل وجوده ممكن بالإمكان الاستعدادي؛ لجواز أن يحدث من غير أن يكون هناك مادّة و أمور مُعِدَّة لها إلى وجود ذلك الحادث، و لا يكون هذا من الانقلاب في شيء؛ لما مرّ من تحقيق معنى الانقلاب، فليتذكر.

و لهم في التفصّي عن هذا الوجه وجهان، أحدهما: أنّ المراد الإمكانُ الذاتي، و هو محتاج إلى محلّ غير الممكن؛ لأنّ الإمكان الذاتي إنّما هو بالقياس إلى الوجود، و الوجود إمّا بالذات و إمّا بالعَرَض، على ما سلف[2].

أمّا الإمكان بالقياس إلى الوجود بالعَرَض، و هو إمكان أن يوجد لشيء شيء آخر، كالبياض للجسم و الصورة للهيولى و النفس للبدن، فلا خفاء في احتياجه إلى وجود شيء حتّى يوجد له شيء آخر.

---

١. ث: «موضوعاتهما».

٢. خ: «ما سبق».

و أمّا الإمكان بالقياس إلى الوجود بالذات، و هو إمكان وجود شيء[1] في نفسه، فذلك الشيء إن كان ممّا يتعلّق وجوده بالغير، أي: يكون بحيث إذا وُجِد كان موجوداً في غيره كالعَرَض و الصورة، أو مع غيره كالنفس، فهو كالأوّل في الاحتياج إلى وجود ذلك الغير؛ ضرورة أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه أو معه، و على[2] التقديرين يكون للحادث مادّةٌ بالمعنى المذكور، و إن لم يكن ذلك الشيء ممّا يتعلّق وجوده بالغير من موضوعٍ أو هيولى أو بدنٍ، فمثله لا يجوز أن يكون حادثاً، و إلّا لكان إمكانه قبل حدوثه قائماً بنفسه؛ إذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتّى يقوم به، و هو محال؛ لأنّه مضاف، و المضاف لا يمكن أن يقوم بنفسه.

و هذا الوجه في غاية السقوط[3]؛ لأنّه موقوف على بيان كون الإمكان موجوداً في الخارج؛ إذ لو كان أمراً اعتبارياً لجاز قيامه قبل حدوث[4] الحادث بماهية ذلك الحادث، فلا يلزم كونه قائماً بنفسه، و لو ثبت ذلك لسقط[5] منع كون الإمكان موجوداً، و تمّ الاستدلال من غير حاجة إلى ما

---

١. ث، ت: «الشيء».

٢. ث: + «كلا».

٣. قوله: و هذا الوجه في غاية السقوط. أقول: فيه نظرٌ؛ إذ لو لم يكن الإمكان موجوداً في الخارج لكن كان من الأمور التي يقتضي الاتصاف بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود و غيره، لتمّ (ض، ز: يتمّ) الاستدلال، و هم يزعمون أنّ الإمكان كذلك؛ فإنّه و إن كان اعتبارياً، لكنّه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة، حتى أنّ إمكان الحادث راجع إلى إمكان اتصاف المادّة الموجودة و اقترانه به، فهو بالحقيقة وصف للمادّة الموجودة، فما هو محلّ الإمكان بالحقيقة لا بدّ أن يكون موجوداً، فإن كانت الماهيّة بنفسها محلّه الحقيقي امتنع حدوثه، كما في المجردات ذاتاً و فعلاً، و هذا ظاهر إذا امتنع التبدّل في الذوات، و كان التبدّل منحصراً في انتقال الموصوف من وصف إلى آخر، سواء كان ذلك عرضاً أو جوهراً. و ربما ادّعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم، فتأمل (الدواني).

٤. ث: + «ذلك».

٥. ث: «سقط».

ذكر من التفاصيل. على أنّ إمكان وجود شيء لغيره قائم به أو متعلّق به[1] إنّما يقتضي إمكان وجود ذلك الغير، لا وجوده بالفعل.

قولك: لو كان معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه أو معه، قلنا: امتناعه في زمان كونه معدوماً ممنوعٌ، و بشرط كونه معدوماً مُسَلَّم، لكنّه غير المبحث.

و ثانيهما: أنّ المراد بالإمكان، الإمكان[2] الاستعداديّ[3]، و الدليل قائم على ثبوته لكلّ حادث، و تقريره: أنّ العلّة التامّة للحادث لا يجوز أن يكون ذات القديم وحده، أو مع شرط قديم، و إلّا لزم قدم الحادث[4]؛ لأنّ المعلول دائم بدوام علّته التامّة بالضرورة؛ لما في التخلّف من الترجيح بلا مرجّح، بل لا بدّ من شرط حادث، و حدوثه يتوقّف على شرط آخر حادث، و هكذا إلى غير النهاية.

---

١. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: - «به».

٢. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: - «الإمكان».

٣. قوله: و ثانيهما أنّ المراد بالإمكان الاستعدادي. أقول: ذهب المتأخرون إلى أنّ الإمكان الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج، مغايرة بالذات للإمكان الذاتي، أخذاً بظاهر عبارات القدماء، ثمّ بنوا هذا (ض: - هذا) البرهان عليه. و أنت تعلم أنّ إثبات ذلك (ر، ذ: هذا) دونه خرط القتاد؛ فإنّ وجود كيفية في النطفة - مثلاً - مغايرة للكيفية المزاجية. و بالجملة الكيفيات الملموسة التي فيها مقرّبة لها إلى قبول الصور التي يتوارد عليها ممّا لا دليل عليه، بل الظاهر أنّ الاستعداد أمرٌ اعتباري، و هو مغاير للإمكان الذاتي بوجه ما، كما سبق، و عدّهم إيّاه كيفاً لا يستلزم وجودها في الخارج؛ فإنّ القدماء يتسامحون و (ر: - يتسامحون و) لا يفرّقون بين الموجود في نفس الأمر و في الخارج. و ربما يؤخذ في الدليل الإمكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده في الخارج، بأن يقال: متى حدث شيء بعد ما لم يكن فلا بدّ هناك من تغيّر (ر، ذ: تغير)، و ليس ذلك من جانب الفاعل، فهو إذن من جانب المعلول، و التغيّر في المعدوم الصرف محال، فلا بدّ من أمر آخر يكون حاملاً للتغيّر. و لك أن تقول: التغيّر من جانب الفاعل، لا بأن يتبدّل (ز: يبدّل) ذاته أو صفاته الحقيقية، بل بأن يصير فاعلاً بسبب انضمام أمر (ز: + آخر) حادث إليه، كوضع معيّن يكون هو معه علّة تامّة للحادث، من غير أن يسبقه مادة مستعدة له (الدواني).

٤. أ، ذ، ر، ز: «الحوادث».

و يمتنع توقّف الحادث على تلك الحوادث جملةً؛ لامتناع التسلسل، و لأنّ مجموعها لحدوثه يفتقر إلى شرط آخر حادث، فيكون داخلاً خارجاً معاً[١]، و هو محال، بل لا بدّ من حوادث متعاقبة، يكون كلّ سابق منها معدّاً للّاحق من غير اجتماع، كالحركات و الأوضاع الفلكية، و يحصل بسببها[٢] للحادث حالاتٌ مقرّبةٌ إلى الفيضان عن العلّة، هي إمكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القُرب و البُعد، المفتقرة إلى محلّ ليس هو نفس الحادث و لا أمراً منفصلاً عنه؛ لما تقدّم.

و هذا الوجه أيضاً مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات- إذ الفاعل بالاختيار[٣] يوجد الحادثَ متى تعلّق إرادته القديمة التي من شأنها الترجيح و التخصيص من غير توقّف على شرط حادث- فاسد؛ لأنّا لا نسلّم أنّه يحصل بسبب[٤] تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالاتٌ موجودةٌ في الخارج، ليحتاج إلى محلّ موجود فيه، نعم يحصل بحسبها للحادث قربٌ من الفَيضان عن العلّة بتفاوت مراتب ذلك القرب، لكن ذلك أمر عقليٌ لا تحقّق له في الأعيان، كيف و إنّها[٥] نسبة بين الحادث و الفيضان عن العلّة، و لا يتصوّر تحقّق النسبة في الأعيان بدون تحقّق المنتسبَين فيها.

---

١. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: - «معاً».

٢. أ، ث، ت، ج: «بحسبها».

٣. قوله: إذ الفاعل بالاختيار. أقول: قد اشتهر بين المتكلمين أنّ ترجيح الفاعل المختار لأحد (ض: أحد) الطرفين بمحض تعلّق الإرادة من دون مرجّح آخر جائز، و إنّما المحال هو الترجّح بلا (ص، ض: بدون) مرجّح. و فيه نظر؛ لأنّ تعلّق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر إن كان لا لمرجّح لزم ترجّح أحد المتساويين من دون مرجّح مطلقاً، و إن كان يتعلّق الإرادة بذلك التعلّق (ر: التعليق) لزم التسلسل في تعلّقات الإرادات، ثمّ مجموع تلك الإرادات (ض، ز: التعلقات) أمور ترجّحت على ما يساويها من دون مرجّح، فتأمّل. و اعلم أنّه لا حاجة لهم إلى ذلك؛ إذ غرضهم- و هو نفي الحوادث المتسلسلة- يحصل بأن يقال: الذات موجبة لتعلّق الإرادة القديمة بوجود الحادث في وقت معيّن، فالإرادة (ز: و الإرادة) و التعلّق كلاهما قديمان، و المراد حادث (الدواني).

٤. ت، ذ، ج: «بحسب».

٥. ث: «و لها».

(و القديم لا يجوز عليه العدم؛ لوجوبه بالذات أو لاستناده إليه). لمّا امتنع استناد القديم إلى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه؛ لأنّه عليه[١] إمّا واجب لذاته، و امتناع عدمه ظاهر، و إمّا ممكن مستندٌ إلى الواجب بالذات[٢]، إمّا بلا واسطة أو بوسائط قديمة، و أيّاً مّا كان، يمتنع عدمه؛ لوجوب دوام المعلول بدوام العلّة[٣] التامّة.

لا يقال: فالقديم إذا امتنع عدمه كان واجباً، لا ممكناً. لأنّا نقول: امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي إمكانه الذاتي، فعندنا لمّا كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات، لم يكن شيء من معلولاته قديماً ممتنعَ العدم، إنّما كان ذلك على رأي الفلاسفة، و حديث صفات الواجب قد مرّ مراراً[٤]، و سيجيء في مبحث حدوث الأجسام زيادةُ كلامٍ على هذا المقام.

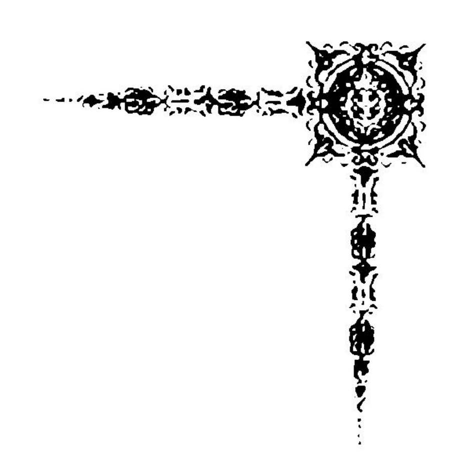
---

١. ج: - «عليه».

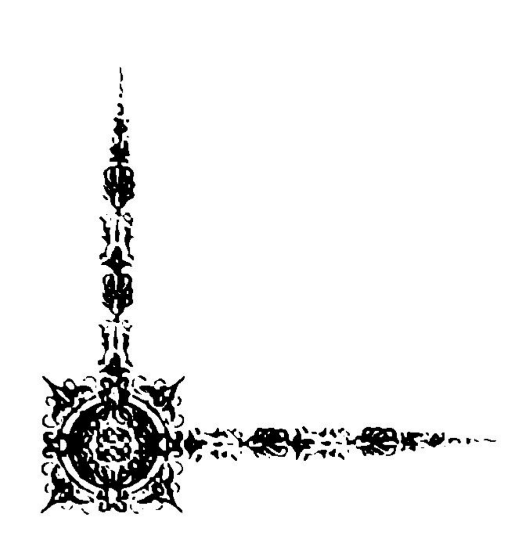
٢. قوله: و إمّا ممكن مستند إلى الواجب بالذات. أقول: فيه بحث لجواز أن يستند إلى الواجب تعالى بشرط انتفاء حادث معيّن، فإذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع، و ذلك القديم لا يكون فاعلاً للحادث المانع عنه، بل يكون فاعله قديماً آخر؛ لئلا يلزم استحالة هذا الحادث، لكونه مستلزماً لوجود ذلك القديم من حيث إنّه معلول له، و لعدمه من حيث إنّه مانع عنه، فتأمّل (الدواني).

٣. ت، ذ، خ، ج: «علّته».

٤. قوله: و حديث صفات الواجب قد مرّ مراراً. أقول: مرّة في بحث كون وجود الواجب عينه؛ حيث نقل عن بعض المحققين أنّ صفات الواجب ليست آثاراً له، بل هي لوازم له، و مرّة عند قوله: «و لهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن»؛ حيث قال في جواب سؤالٍ- محصّله أنّ الواجب تعالى بالنسبة إلى صفاته القديمة موجب-: «إنّ صفاته ليست زائدة على ذاته المقدسة كما هو مذهب الحكماء و المعتزلة»، و مرّة عند قوله: «و لا قديم سوى الله تعالى»؛ حيث قال: إنّ صفاته تعالى عند الأشاعرة و من يحذو حذوهم موجودات قديمة، و عند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات، و أمّا مثبتوا الأحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة، و إن هربوا عنه لفظاً. و الغرض من هذا الكلام دفع ما يتراءى على قوله: لمّا كان الواجب فاعلاً بالاختيار لم يكن شيء من معلولاته قديماً. و حاصله أنّه يلزم على الأشاعرة و من يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديماً و كونه موجباً بالنسبة إلى ذلك البعض، و أمّا على المصنّف فلا (الدواني).



(الفصل الثاني: في الماهية ولواحقها)



[الفصل الثاني: في الماهية و لواحقها]

الفصل الثاني: **(في الماهية و لواحقها)** الوحدة و الكثرة و نظائرهما.

[الماهية]

(و هي) أي: لفظة الماهية، **(مشتقّة عن: ما هو، و هو)** أي: الماهية، و تذكير الضمير باعتبار الخبر، **(ما به يجاب[1] عن السؤال بما هو، و تطلق)** لفظة الماهية **(غالباً على الأمر المعقول[2])** أي: الحاصل في القوّة العاقلة[3]، فلا يكون إلّا كلّياً موجوداً في الذهن، و من ثَمَّ[4] قيل: لفظة الماهية تدلّ على مفهوم الكلّية التزاماً.

(و) يطلق **(الذّات و الحقيقة)** غالباً **(عليها)** أي: على الماهية، **(مع اعتبار الوجود)**[5] الخارجي، فلا يقال حينئذٍ: ذات العَنقاء و حقيقتها، بل: ماهيتها، و هذا بحسب الأغلب؛ إذ قد

---

1. ش: «ما يجاب به».
2. س، ش: «المتعقّل».
3. قوله: أي: الحاصل في القوة العاقلة. أقول: المعقول أعمّ من الحاصل في القوة العاقلة؛ إذ الأوّل يشتمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري، بخلاف الثاني، و كان غرضه من التفسير هذا التخصيص، ليترتب عليه أنّه لا يكون إلّا كلّياً؛ فإنّ المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاتها. و الظاهر أنّ المصنّف لم يقصد هذا التخصيص، بل إنّما أراد أنّ الماهيّة لا يعتبر فيها الوجود (ر، ذ: الخارجي)، بخلاف الحقيقة (الدواني).
4. خ: «ثمة».
5. ج: + «أي».

تستعمل هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرقٍ بينها.

(و الكلّ من ثواني المعقولات) أي: مفهومات هذه الألفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الأولى[١] في الدرجة الثانية من التعقّل، و قد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الأفراد. و الحقيقة الجزئية تسمّى هويةً، و قد يراد بالهوية التشخّص، و قد يراد بها الوجود الخارجي.

(و حقيقة كلّ شيء[٢] مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات) لازمةً كانت تلك العوارض أو مفارقةً، كالزوجية و الفردية و الوجود و العدم و الوحدة و الكثرة، إلى غير ذلك من الاعتبارات، على معنى أنّ الأمور العارضة لحقيقة شيء، لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض و لا داخلاً في حقيقته، **(و إلا)** أي: و إن لم يكن كذلك، بل كانت نفس حقيقة معروضها أو داخلة فيها، مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان أو داخلة فيها **(لما صدق[٣])** أي: ذلك الشيء المعروض، كالإنسان في مثالنا هذا، **(على ما ينافيها)** أي: على ما ينافي تلك العوارض[٤]، كالكثير في مثالنا هذا، المنافي للواحد؛ فإنّ الإنسان كما يكون واحداً كذلك يكون كثيراً، فلو كانت[٥] الوحدة نفس حقيقة الإنسان[٦] أو داخلة فيها لم يكن الإنسان الكثير إنساناً؛ للتنافي بين الكثرة و الوحدة المعتبرة

---

١. ث، ج، ذ، ر، ز: «الأوّل».

٢. س: + «واحدة».

٣. س، ش: «لم تصدق».

٤. قوله: أي: على ما ينافي تلك العوارض. أقول: هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية؛ فإنّ الأربعة مثلاً لا يصدق على ما ليس بزوج. فالأولى الاقتصار في التنبيه على أنّ الفرسيّة مثلاً في ذاتها ليست إلّا فرسيّة فقط، و ما عداها مغاير لها بحسب العقل (الدواني).

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «كان».

٦. قوله: فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الإنسان. أقول: لقائل أن يقول: الإنسان الكثير أيضاً (ر، ذ: - أيضاً) له وحدة فالدليل (ض: و الدليل) لا يدلّ على زيادة مطلق الوحدة، بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة. و يندفع بأن يقال: الكثير من حيث إنّه كثير إنسان و ليس من حيث إنّه كثير واحداً، بمعنى أنّ

في مفهوم الإنسان.

(و تكون الماهية مع كلّ عارض مقابلة لها مع ضدّه)؛ فإنّه إذا لوحظت الإنسانية و لوحظ معها الوحدة، حصل هناك إنسانٌ واحد مقابلٌ للإنسان الملحوظ[1] مع الكثرة، و كذا الإنسان المأخوذ مع الوجود يكون مقابلاً للإنسان المأخوذ مع العدم، و هكذا، و أمّا إذا لوحظت الإنسانية و لم يلاحظ معها شيء من الأمور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك إلّا إنسانية محضة، لا الإنسان الواحد و لا الكثير، و لا الموجود و لا المعدوم، لا على معنى أنّها ليست متّصفة بشيء منها؛ فإنّها يستحيل خلوّها عن المتقابلات؛ إذ لا بدّ لها من اتصافها بواحد من المتناقضَين، بل على معنى أنّه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يحكم على الماهية بشيء من عوارضها، بل يحتاج في هذا الحكم إلى أن يلاحظ أمراً آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة.

فيظهر[2] أنّ تلك العوارض ليست للماهية في حدّ ذاتها، فليست نفسها و لا داخلة فيها، و إلّا لما احتيج[3] إلى ملاحظة أخرى، و هذا معنى قوله: **(و هي من حيث هي ليست إلّا هي، فلو[4] سئل بطرفي النقيض)** و قيل: الإنسانية من حيث هي إنسانية- أي: في حدّ ذاتها- هل هي شيء من تلك العوارض أو ليست بشيء[5] منها، **(فالجواب السلب لكلّ شيء)** من تلك العوارض، بذكر حرف السلب **(قبل الحيثية، لا بعدها)** أي: يجب أن يقال: إنّ الإنسان ليس- من حيث هو

حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة و غير منافية لحيثية الإنسانية، فلا تكون الوحدة عين الإنسانية و لا جزؤها، فتأمل (الدواني).

۱. ت: «المأخوذ».

۲. ج: «فظهر».

۳. ت: «احتاج».

٤. س، ش: «و لو».

٥. ت: «شيء».

إنسان[١] - بألِف و لا شيء من الأشياء، و لا يقال: إن الإنسان - من حيث هو إنسان - ليس بألِف؛ لأنّ

---

١. قوله: أي: يجب أن يقال: الإنسان ليس من حيث هو إنسان. أقول: من البيّن أنّ الإنسان مثلاً إذا نظر العقل إليه ملاحظاً إيّاه فقط مغمضاً عمّا يكتنفه من اللواحق، لم يجده إلّا إنساناً، و إن كان محفوفاً في الواقع بعوارض كثيرة، فتلك العوارض مسلوبة عنها من هذه الحيثية لا بحسب نفس الأمر مطلقاً. و مصداق هذا السلب أن ليس شيء منها ذاتاً له و لا ذاتياً؛ إذ لو كان أحدهما، لم ينفكّ عنه بحسب ذلك (ض، ز: هذا) النظر. فإذا قلنا الإنسان ليس من حيث هو إنسان ناألف بتأخير الحيثية كان السلب وارداً على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقاً؛ لأنه و إن كان إيّاه بحسب نفس الأمر لكن ليس إيّاه من هذه الحيثية، و سلب الثبوت من حيثية لا ينافي الثبوت من حيثية أخرى. و أمّا إذا قدّمنا الحيثية كان معناه أنه في حدّ ذاته ثابت له سلب، و هو باطل؛ لأنّ سلبه أيضاً من العوارض التي ليست معه في حدّ ذاته، فإذا أريد أن يطابق اللفظ المعنى فلا بدّ من تأخير (ض: تأخر) الحيثية. و الحاصل أنّ الماهيّة من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها، فيصدق سلب جميع المفهومات عنها بهذا الاعتبار حتى سلب السلب؛ فإنه كما أنّه ليس في حدّ ذاته «آ» على الوجه الذي تحقق فليس في حدّ ذاته «ليس آ» على ذلك الوجه؛ إذ كما أن «آ» ليس عينه و لا جزئه فكذا «ليس آ» ليس عينه و لا جزئه، فالموجبات كلّها كاذبة من هذه الحيثيّة، و السوالب بأسرها صادقة مع تقديم السلب. و إلى هذا نظر الشيخ في الشفاء [الشفاء (الالهيات): ١٩٧ - ١٩٨]؛ حيث قال: «فإن سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض، مثلاً هل الفرسية ألف أو ليس بألِف؟ لم يكن الجواب إلّا السلب لأيّ شيء كان ليس على أنّ السلب بعد «من حيث»، بل على أنّه قبل «من حيث»، أي: ليس يجب أن يقال: إنّ الفرسيّة من حيث هي فرسيّة ليست بألف، بل ليست من حيث هي فرسية بألف و لا شيء من الأشياء. فإن كان طرفا المسألة عن موجبتين لا يخلو منهما شيء، لم يلزم أن نجيب عنهما البتّة. و بهذا يفترق حكم الموجبة و السالبة و الموجبتين اللتين في قوة النقيضين. و ذلك لأنّ الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب (ز: - الموجب) كان موصوفاً بذلك الموجب الآخر، و ليس إذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو؛ فإنّه ليس إذا كان الإنسان واحداً أو أبيض كان هوية الإنسانيّة، هي هوية الوحدة أو البياض، أو كانت هويّة الإنسانيّة هي هويّة الواحد أو الأبيض. فإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانيّة من حيث هي إنسانية كشيء واحد، و سئل عن طرفي النقيض، فقيل: أ واحد هو أو كثير؟ لم يلزم أن يجاب؛ لأنها من حيث هي هوية الإنسانية شيء غير كلّ واحد منهما، و لا يوجد في حدّ ذلك الشيء إلّا الإنسانية فقط، و أمّا أنّه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنّه وصف يلحقه من خارج، فلا

هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العدولي [1]، و حينئذٍ يصير المعنى: الإنسان- من حيث هو إنسان- شيء هو لا ألِف [2]، و ذلك باطل.

و إنّما قال: بطرفَي النقيض؛ إذ هناك يستحقّ الجواب قطعاً باختيار أحد شقَّي الترديد، و أمّا إذا

محالة أنّه يوصف بذلك، و لكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط، فلا يكون من حيث هو إنسانية هو كثيراً، بل إنّما يكون كأنّ ذلك شيء يلحقه من خارج. فإذا كان نظرنا إليه من حيث هو إنسانية فقط فلا يجب أن نشوبه بنظر إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين: نظر إليه بما هو هو و نظر إلى لواحقه، و من حيث النظر الواحد الأوّل لا يكون إلّا الإنسانية فقط، فلهذا إن قال قائل: إنّ الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو؟ فيلزم أن يقول: لا، و ليس يلزم من تسليمه هذا أن يقول: فإذن تلك و هي واحدة بالعدد؛ لأنّ هذا كان سلباً مطلقاً، و عنينا بهذا السلب أنّ تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية هي إنسانية فقط، و كونها غير التي في عمرو شيء من خارج». انتهى كلامه. و إنّما طوّلنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل؛ لأنّ فيه مدفعاً عن الأوهام الفاسدة التي عسى أن يعرض للناظرين (الدواني).

١. قوله: لأنّ هذه الصيغة قد تكون للإيجاب العدولي. أقول: قد مرّ هاهنا تحقيقه أنّ المتبادر منه الإيجاب العدولي، و قد أشار إليه الشيخ حيث قال [الشفاء (الالهيات): ١٩٩]: «فإن سألنا سائل و قال: أ لستم تجيبون و تقولون: إنّها ليست كذا و كذا، و كونها ليست كذا و كذا غير كونها إنسانية بما هي إنسانية. فنقول: إنّا لا نجيب بأنّها من حيث هي إنسانية ليست كذا، بل نجيب أنّها ليست من حيث إنسانية كذا، و قد علم الفرق بينهما في المنطق». لا يقال: يمكن حمله على السالبة المحمول التي اعتبرها المتأخرون، و جعلوها (ض، ز: - اعتبرها المتأخرون و جعلوها) مساوية للسالبة البسيطة. لأنّا نقول: مساواتها لها على فرض التسليم إنّما يكون إذا كان معناهما (ر، ذ: معناها) سلب الثبوت بحسب نفس الأمر لا بحسب الحيثية، كما علم ممّا مهّدناه آنفاً. و اعلم أنّه ليس لهذا القضية في كلام القوم عين و لا أثر، بل هي داخلة في المعدولة عندهم، و إنّما هي من مخترعات المتأخرين، و الذي ادّعوه من أنّ العقل يستثني من القضية القائلة بأنّ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه القضية، تحكّم لا دليل عليه، بل نصّ الشيخ على أنّ اقتضاء الإيجاب ثبوت الموضوع إنّما هو لنفس الربط الثبوتي، لا لخصوص المحمول (الدواني).

٢. خ: «هو الألف».

سئل بالترديد[١] بين الإيجاب المحصّل و المعدول، كأن يقال[٢]: هل الإنسان ألِف و لا ألِف؟ فلا يستحقّ الجواب[٣]، و إن أُجيب يجاب بسلب شقّي الترديد معاً، فيقال: لاهذا و لا ذاك، بالمعنى الذي عرفته.

و إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة:

أحدها: أن تؤخذ بشرط مقارنتها[٤]، و تُسمّى الماهية حينئذٍ: المخلوطة و الماهية بشرط شيء.

و قد تؤخذ بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض، و تسمّى حينئذٍ: المجرّدة و الماهية بشرط لا شيء.

و قد تؤخذ غير مشروطةٍ لا بالمقارنة و لا بعدمها، و تسمّى: المطلقة و الماهية لا بشرط شيء.

و المجرّدة و المخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة.

و توهّم بعض الناس أنّ القوم جعلوا الماهية منقسمةً إلى هذه الأقسام الثلاثة، فتمسّك بذلك على تجويز كون الشيء قسماً من نفسه، بناءً على أنّ الماهية المطلقة نفسُ الماهية التي جُعِلت مورداً للقسمة، و منشأ الغفول[٥] عمّا أشرنا إليه، من أنّ القوم لمّا بيّنوا[٦] أنّ ماهية كلّ شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات، أشاروا إلى أنّ للماهية بالقياس إلى تلك العوارض اعتبارات ثلاثة[٧]، فمورد القسمة حالُ الماهية بالقياس إلى عوارضها[١]. ثمّ تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره

---

١. أ: - «بالترديد».

٢. خ: + «مثلاً».

٣. قوله: فلا يستحق الجواب. أقول: لأنّ مثل هذا السؤال طلب للتعيّن (ز: للتعيين) بعد وضع ثبوت أحد الأمرين، و الوضع المبنيّ عليه السؤال فاسد فكذا السؤال، فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه، و إذا أجيب بسلب شقّي الترديد لا يكون بالحقيقة جواباً عن هذا السؤال؛ لأنه ليس هو المطلوب به، بل تنبيهاً على فساد الوضع المبنيّ عليه ذلك السؤال (الدواني).

٤. ث: + «شيئاً».

٥. ج: «للعقول».

٦. خ: «أثبتوا».

٧. ج: «ثلاث».

باطلٌ قطعاً، بل قسم الشيء لا بدّ أن يكون مغايراً له، بل لا بدّ أن يكون أخصّ منه مطلقاً.

و ما يقال: من أن الحيوان مثلاً ينقسم إلى الأبيض و الأسود، مع أنّ كلّ واحد منهما أعمّ من الحيوان من وجه، كلامٌ ظاهريّ؛ لأنّ حقيقة التقسيم ضمُّ مختصٍّ إلى مشترك[2]، فما وقع قسماً للحيوان هو الحيوان الأبيض و الحيوان الأسود، لا الأبيض و الأسود المطلقان، فكأنّه قيل: الحيوان إمّا حيوان أبيض و إمّا حيوان أسود، و كلّ واحد من هذين القسمين أخصّ مطلقاً من الحيوان، فأراد المصنّف أن يبين تلك الاعتبارات و أحكامها، فقال:

[اعتبارات الماهية]

(و قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها) إشارة إلى الماهية المجرّدة، لكن لا دخل في أداء هذا المعنى لقوله:[3] **(بحيث لو انضمّ إليها شيء لكان زائداً، و لا يكون مقولاً[4] على ذلك المجموع)** و ذلك لأنّ الماهية المحذوف عنها ما عداها بعينها **(و هو الماهية بشرط لا شيء)**

---

١. قوله: فمورد القسمة حال الماهيّة بالقياس إلى عوارضها. أقول: يمكن أن يجعل تقسيماً للماهيّة، و لا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى (ر، ز، ذ: - إلى) غيره؛ لأنّ الإنسان مثلاً و إن كان معتبراً من حيث هو، إلّا أنّ العقل ينظر إليه من غير نظر إلى هذا الاعتبار، و يقسمه إلى المعتبر بهذا الاعتبار و المعتبر بالنحوين الآخرين، فالمقسم هو طبيعة الإنسان، و القسم مفهوم الإنسان المعتبر على هذا النحو، و لا شكّ أنّ الإنسان أعمّ من الإنسان المعتبر على هذا النحو، أعني: من هذا المفهوم، و إن كان هو بعينه فرد هذا المفهوم. نظير ذلك أنّ قسمة الإنسان إلى الإنسان الكلّي و الجزئي صحيحة، مع أنّ الإنسان الذي هو المقسم كلّي في الواقع، و كذا قسمته إلى الإنسان المعلوم و الإنسان المجهول صحيحة، مع أنّ المقسم الذي هو طبيعة الإنسان إنسان معلوم في الواقع، و إنّما يلزم قسمة الشيء إلى نفسه لو قسّم الإنسان مع الوصف إلى الإنسان مع الوصف، أو قسّم طبيعة الإنسان إلى نفسها، فتأمّل (الدواني).

٢. أ: «المشترك».

٣. أ، ت، ث، ذ، ر، ز: - «لقوله».

٤. س: «و لا تكون مقولة».

من غير حاجة إلى اعتبار قيد زائد[١].

و لعلّ ذلك خبطٌ منه[٢] و خلطٌ بين الاصطلاحَين؛ فإنّهم يقولون: الأجزاء المحمولة للماهية إذا

---

١. قوله: من غير حاجة إلى اعتبار قيد زائد. أقول: لا يخفى أنّ قوله: محذوفاً عنها ما عداها بظاهره منطبق على الماهيّة لا بشرط شيء. ثمّ يحتمل أن يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه (ر، ذ: اقترانها) بأمر آخر. فلا بدّ من تبيينه بقوله: بحيث إلى آخره، ليندفع الخللان (الدواني).

٢. قوله: و لعلّ ذلك خبط منه. أقول: قد صرّح الشيخ بأنّ الجسم بمعنى المادّة جزء من وجود الإنسان و سبب لوجوده، و بأنّ الجسم بهذا المعنى جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصورة التي بعد الجسمية و ليس بمحمول؛ لأنّ تلك الجملة ليست بمجرد جوهر ذى طول و عرض و عمق فقط. و بأنّ الجسم لا بشرط شيء محمول على كلّ مجتمع من مادة و صورة، واحدة كانت أو الفاق فيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع (ض: المجموع) من الجسمية التي هي كالمادة و من النفس؛ لأنّ جملة ذلك جوهر و إن اجتمع من معان كثيرة؛ فإنّ تلك الجملة موجودة لا في موضوع و تلك الجملة جسم؛ لأنها جوهر له طول و عرض و عمق، و كذلك الحيوان أخذناه حيواناً بشرط أن لا يكون في حيوانيه إلا جسمية و اغتذاء و حسّ و حركة، كان لا يبعد أن يكون مادة و أن يكون ما بعد ذلك خارجاً عنه، فربّما كان مادة للإنسان (الإنسان) موضوعه و صورته النفس الناطقة، قال: و هذا- أي: و كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار و جنساً باعتبار آخر- إنّما يشكل فيما ذاته مركبة. أقول: إذ هناك لا يظهر كون ما هو مادة باعتبار صادقاً على الشيء باعتبار آخر ظهوراً تامّاً، و أمّا في مادته بسيطة فعسى أنّ العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلاث على هذا النحو الذي ذكرنا في نفسه، و أمّا في الوجود فلا يكون شيء متميّز هو جنس و شيء هو مادة. أقول: فالذي يتلخّص من كلامه أنّ المادّة في المركبات الخارجية موجودة بوجود سابق على وجود المركب، و أمّا في البسائط فإنّما هي متقدمة عليه بحسب الوجود العقلي؛ إذ لا مادة لها في الخارج. إذا تمهّد ذلك ظهر أنّ نفي وجود الماهيّة من حيث إنها مادة مخالف لما عليه الشيخ، بل لما عليه الأمر في نفسه؛ فإنّ المادّة موجودة في العقل (ض: الواقع). و ما قيل من أنّ المادّة العقلية مأخوذة من المادّة الخارجية، و الموجود في الخارج إنّما هو المادّة الخارجية، فأقول: فيه نظرٌ، بل الظاهر أنّ المادّة الخارجية إن أخذت بشرط لا شيء بحيث تكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها، و يحصل من انضمامها إليها أمر ثالث، فلا يصحّ حملها على المجموع، و بهذا الاعتبار يسمّى مادة و إن أخذت لا بشرط شيء بحيث يصحّ (ض: يصلح) تحصلها بما ينضمّ إليها على سبيل تضمينها إيّاه، لم يكن بهذا الاعتبار مادة، بل كانت جنساً. فالمادة الخارجية هي بعينها (ض: فالشيء

الذي مادة خارجية هو بعينه) يصير جنساً بحسب الاعتبار العقلي. فإن شئت فاعتبر بالطين؛ فإنّك إن اعتبرته من حيث إنّه طين فقط - أي: من غير أن يدخل فيه الصورة اللبنية - لم يحمل على اللبنية، و إن اعتبرته من حيث إنّه طين، و مع ذلك صالح لأن يكون فيه أمور آخر منها الصورة اللبنية، فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنية، فكلّ مادة خارجية فهي جنس باعتبارٍ، لكن ليس كلّ مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الأخص؛ فإنّ النوع إذا أخذ بشرط لا شيء كان مادة عقلية و ليس مادة خارجية بالنسبة إلى الأعراض بذلك المعنى، بل هو موضوع لها، فالمادّة في المركبات العقلية إمّا مادّة خارجية أو موضوع لها (ض: - لها) خارجي. فإن قلت: الجسم الموجود في الخارج هو جسم بعينه حيوان مثلاً، فلا يكون الجسم بشرط لا موجوداً فيه. قلت: الجسم الذي هو محل النفس الحيوانية - أعني: المادّة التي قد حصل من انضمام النفس إليها أمر ثالث هو المجموع، و يحمل عليه الجسم الذي هو الجنس - موجود، فالجسم بشرط لا موجود أيضاً. و يمكن توجيه كلام المصنّف بما يتوقّف على تمهيد مقدمة، هي أنّ تجريد المادّة أمر نسبي يختلف بالقياس إلى الأمور، فربّما اعتبر تجريدها بالقياس إلى أمر دون آخر، و ربما اعتبر بالقياس إلى جميع الأمور، و هي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج؛ لأنّها إذا اعتبرت محصّلة في العقل (ض: - في العقل)، بحيث لا يقبل تحصّلاً آخر أصلاً حتى الهوية الخارجية (ض: الحقيقية)، فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج؛ إذ كلّ موجود لا بدّ له من تعيّن خاص، و هو تحصّل زائد على الماهيّة المعتبرة بهذا الاعتبار، و إذا اعتبرت محصّلة بالقياس إلى شيء معيّن أو أشياء معيّنة، كالجسم إذا أخذ بشرط أن لا يدخل في قوامه النفس، و لكن لا يشترط أن لا يتحصّل بالعوارض، فيكون هو مأخوذاً بشرط لا بالنسبة إلى النفس، و لا بشرطٍ بالنسبة إلى تلك العوارض، فهو موجود و محل للنفس. و بعد تمهيدها نقول: الذي نفى المصنّف وجوده هو الماهيّة بشرط لا شيء مطلقاً، و هو لا ينافي ما أثبته الشيخ من وجود الماهيّة بشرط لا شيء في الجملة. فإن قلت: المعتبر في المادّة إمّا التجريد عن جميع ما عداها أو عن بعضه، و على الأوّل لا تكون موجودة أصلاً كما قرّر، فلا يصحّ كلام الشيخ، و على الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصحّ كلام المصنّف. قلت: المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة إليه، فكلما اعتبر مجرداً بالنسبة إلى شيء فهو مادة بالنسبة إلى ذلك الشيء، و ذلك الشيء صورة له، حتى أنّ النوع لو اعتبر محصّلاً بالنسبة إلى التشخص (ض: شخص)، أي: بحيث لو انضمّ إليه التشخص (ض: الشخص) كان أمراً زائداً عليه لا محصّلاً له، كان مادة له بهذا الاعتبار و غير محمول على المجموع. و المصنّف حيث حكم بانتفاء المادّة أراد به الماهيّة باعتبار التجريد عن جميع ما عداها، و إن كان اعتبار (ض: باعتبار) المادّة أعمّ من ذلك، و الأمر في توجيه العبارة هيّن؛ إمّا

قيس بعضها مع بعض لها أيضاً اعتبارات ثلاثة؛ فإنّ الحيوان مثلاً قد يؤخذ تارة بشرط شيء، فيكون عين نوع من أنواعه، و تارةً بشرط لاشي‌ء، فيكون جزءاً له، و تارةً لابشرط شيء، فيكون محمولاً عليه، و ليس معنى أخذه هاهنا بشرط شي‌ء[1] أن يؤخذ بشرط أي شيء كان، كالضاحك و الكاتب مثلاً، بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه[2] ما من شأنه أن يدخل فيه و يحصّله.

أن يحمل قوله: «محذوفاً عنها ما عداها» على التعميم، و حينئذٍ لا خدشة في قوله: «لا يوجد إلّا في الأذهان»، و لا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر إلى البعض؛ لجواز الإحالة إلى المقايسة، و إمّا أن يحمل على الإطلاق، و يكون الضمير في قوله: «و لا يوجد إلّا في الأذهان» راجعاً إلى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام، و الأوّل أظهر (الدواني).

١. قوله: و ليس معنى أخذه هاهنا بشرط شي‌ء. أقول: هذا الشرط إنّما هو لتحصيل الماهيّة النوعية لا لمطلق التحصيل؛ فإنّ الاعتبارات الثلاث جارية في كلّ كلّي حتى النوع، كما أشرنا (ض: أشار) إليه، لكن التحصّل (ض، ر، ذ: التحصيل) النوعي لا يحصل إلّا في أمر مخصوص يدخل فيه أمر مخصوص (الدواني).

٢. قوله: بل معناه أن يؤخذ بشرط أن يدخل فيه. أقول: هذا من قبيل تعيين (ص، ض: تفسير) الشي‌ء بعد الإبهام، و هم يعبّرون عن ذلك باعتبار أنّه فيه و منه. قالوا: الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى في الوجود أشياء، فيضمّ إليه معنى آخر يعيّن وجوده؛ بأن يكون ذلك المعنى في الوجود متضمّناً فيه، و إنّما يكون آخر من حيث التعيّن (ر، ز، ذ: التعين) و الإبهام لا في الوجود، مثل المقدار؛ فإنّه معنى يجوز أن يكون هو الخط و السطح و العمق، لا على أن يقارنه شي‌ء فيكون مجموعها (ص: المجموع) هي، بل على أن يكون ذلك نفس السطح أو الخط؛ لأنّ معنى المقدار شي‌ء يحتمل المساواة غير مشروط فيه أن يكون هذا المعنى فقط، بل بلا شرط غير ذلك، حتى يجوز أن يكون هذا الشي‌ء القابل للمساواة هو في نفسه أيّ شي‌ء كان، بعد أن يصدق عليه ذلك المعنى، فهذا المعنى في الوجود لا يكون إلّا أحد هذه، لكن الذهن يخلق (ص: يختلق) له من حيث يعقل (ض: تعقله؛ ر، ذ: العقل) وجوداً مفرداً (ر: منفرداً)، ثمّ الذهن إذا أضاف إليه الزيادة لم يضف على أنّها معنى من خارج لاحق للشي‌ء القابل للمساواة، حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة في حدّ نفسه و هذا شي‌ء آخر يضاف (ر، ز، ذ: مضاف) إليه خارجاً عن ذلك، بل يكون ذلك تحصيلاً لقبول المساواة أنّه في بُعد واحد فقط أو في أكثر منه، فالكثرة هاهنا من جهة أمر محصّل و غير محصّل؛ فإنّ الأمر المحصّل في نفسه يجوز

و بيانه: أنّ الحيوان ماهية مبهمة[1]، لا يتعيّن و لا يتحصّل إلّا بفصلٍ ينضمّ إليه، فيحصّله و يكمله و يعينه، و يكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث إنّه متحصّل و متعيّن، فإذا أُخِذ من حيث إنّه دخل فيه ما يحَصّله و يعينه[2] قيل: هو مأخوذ بشرط شيء، و لذلك يقال: الجنس بشرط شيء هو عين النوع، فالحيوان بشرط الناطق عين الإنسان، و بشرط الصاهل عين الفرس، و هكذا، و ليس معنى أخذه هاهنا بشرط لاشيء أنّه يكون مجرّداً عن كلّ شيء، على ما ذكر في الماهية المجرّدة، بل معناه أن يؤخذ من حيث إنّه قد انضمّ إليه أمرٌ خارجٌ عنه، و قد حصل منهما أمرٌ ثالث، و بهذا الاعتبار يكون كلٌّ واحد منهما جزءاً له، و جزء الشيء- من حيث هو جزء له- لا يكون محمولاً عليه مواطاةً؛ إذ لا يصحّ أن يقال: هذا الكلّ هو هذا الجزء، فلذلك قيل: الحيوان بشرط لاشيء جزء و مادةٌ لما تركب منه و غير محمول عليه، فلا بدّ في هذين الاعتبارين للحيوان من أخذ شيء معه، ففي الأوّل- أعني: أخذه بشرط شيء- يؤخذ ذلك الشيء معه- من حيث هو داخل فيه-

---

أن يعتبر من حيث هو غير محصّل في العقل (ر، ز، ذ: الذهن)، فيكون هناك غيريّة (ز: غيره)، لكن إذا صار محصّلاً لم يكن شيئاً آخر إلّا باعتبار العقل (ض، ز: بالاعتبار العقلي)؛ فإنّ التحصّل ليس بغيره، بل بحقّقه (ض: بحصّله) (الدواني).

١. قوله: و بيانه أنّ الحيوان ماهيّة مبهمة. أقول: فإن قلت: كما أنّ الجنس مبهم (ر، ذ: ماهيّة مبهمة) بالقياس إلى الأنواع (ض: النوع)، فكذا (ر، ذ: كذلك) النوع مبهم (ر، ذ: ماهيّة مبهمة) بالقياس إلى الأشخاص، فما معنى قولهم: الجنس مبهم و النوع محصّل؟ قلت: أرادوا بذلك أنّ النوع لم يبق له تحصّل منتظر إلّا بالإشارة فقط، بخلاف الجنس؛ فإنّه لا بدّ له من تحصّل زائد حتى يقبل التحصّل بالإشارة؛ إذ لا يتحصّل اللون بحيث يقبل الإشارة و هو ليس بسواد أو بياض مثلاً، بخلاف الإنسان مثلاً؛ فإنّه لم يبق له التحصّل إلّا (ر، ز، ذ: إلّا التحصّل) بالإشارة، و ذلك إنّما يحصل بالخواص و الأعراض، غاية ما في الباب (ض، ز: غاية الأمر) أنّ التفرقة بين ما يوجب النحو الأوّل من التحصّل و بين ما يوجب النحو الثاني متعسّر أو متعذّر في أكثر المواد، و (ض، ز: + ذلك) لا يضرّ ذلك (ز: - ذلك) فتأمّل (الدواني).

٢. ز: - «و يكون ذلك الفصل داخلاً فيه من حيث إنّه متحصّل و متعيّن، فإذا أخذ من حيث إنّه دخل فيه ما يحَصّله و يعيّنه».

كما عرفت، و في الثاني- أعني: أخذه بشرط لاشيء[1]- يؤخذ معه ذلك الشيء- من حيث هو زائدٌ عليه خارجٌ عنه- و أما أخذ الحيوان لابشرط شي، فهو أن يعتبر من حيث هو، من غير أن يتعرّض لشيء[2] آخر، أي: لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه، و لا من حيث إنّه خارجٌ عنه منضمٌ إليه، بل يؤخذ من حيث هو، فيكون صالحاً لكلّ واحد من الاعتبارين، و يكون محمولاً على الأنواع المندرجة تحته. و قِس على ذلك حالَ الناطق[3]، و كذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة[4] للماهيات.

و إذا تحقّقت ما تلوناه تبين لك أنّ قوله: محذوفاً عنها ما عداها، هو معنى الماهية بشرط لاشيء[5] بالاصطلاح الأوّل، و قوله: بحيث لو انضمّ إليها...- إلى آخره- هو معناها بالاصطلاح الثاني، و بين الاصطلاحين بونٌ بعيد.

لا يقال: المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقةً، و المذكور هاهنا هو الانضمام فرضاً.

لأنّا نقول: لم يرد أنّ مجرّد الفرض يغني[6] عن الانضمام؛ إذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام.

لا يقال: لِمَ لا يحمَل قوله: محذوفاً عنها ما عداها، على المعنى الثاني، و لا يجعل قوله: بحيث لو انضمّ...- الى آخره- بياناً و كشفاً له؟ قال ابن سينا[7]: إنّ الماهية قد تؤخذ بشرط لاشيء[1]، بأن

---

١. ز: «شيء».

٢. خ: «بشيء».

٣. قوله: و قس على ذلك حال الناطق. أقول: فإنّه إن (ر، ذ: إذا) اعتبر لا بشرط شيء كان فصلاً، أو (ر، ذ: و) بشرط شيء كان بعينه النوع، أو بشرط لا شيء كان صورة، صرّح به الشيخ و غيره (الدواني).

٤. قوله: و كذا حال غيرهما من الأجزاء المحمولة. أقول: بل حال النوع أيضاً بالقياس إلى الشخص، بل حال كلّ كلّي كما مرّ، قال الشيخ: و ليس هذا حكم الجنس وحده، بل كلّ كلّي (الدواني).

٥. ت: «شيء».

٦. ج: «مغن».

٧. انظر: الشفاء (الالهيات): ٢١٤؛ الشفاء (المنطق) البرهان: ٩٩.

يتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده، و يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، و لا يكون المعنى الأوّل مقولاً على ذلك المجموع، و على هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين.

لأنّا نقول: لا يستقيم حينئذٍ قوله: **(و لا توجد إلّا في الأذهان)**؛ لأنّ الماهية بشرط لاشيء بالمعنى الثاني لا خلاف لأحدٍ في إمكان وجودها ذهناً و خارجاً، كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الأوّل خارجاً؛ لأنّ الوجود الخارجي من العوارض، و كذا التشخّص، فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض، فلم تكن مجرّدة، إنّما الخلاف في إمكان وجودها ذهناً، فقال بعضهم: يمتنع وجودها في الذهن أيضاً؛ لأنّ الكون في الذهن أيضاً[2] من العوارض الذهنية، و قال بعضهم: يجوز وجودها[3] في الذهن إذا قيدت بالتجرّد عن العوارض الخارجية؛ لأنّ الكون في الذهن من العوارض الذهنية.

و فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بالعوارض الخارجية[4] ما يلحق الأمور الحاصلة في الأعيان، و بالذهنية

١. قوله: قال ابن سينا إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لاشيء. أقول: صوّر ابن سينا في المنطق [البرهان: ١٠٠] و الإلهيات من الشفاء [ص ٢١٤] هذه الاعتبارات في الجسم، و قال: «إذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا بشرط أنّه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا- و بحيث لو انضمّ إليه معنى غير هذا، مثل حسّ أو تغذّ أو غير ذلك، كان خارجاً عن الجسمية محمولاً فيها مضافاً إليها- كان المأخوذ هو الجسم الذي هو المادّة»، و أنت تعلم أنّه (ر، ذ: و أنت خبير بأنّه) ليس يدلّ على أنّ اعتبار المادّة لا يتحقق إلّا بنفي جميع ما عداه؛ إذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس إلى تلك الأمور، فافهم (الدواني).

٢. ث: - «أيضاً».

٣. أ، ث، ذ، ر، ز: - «وجودها».

٤. قوله: و فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بالعوارض الخارجية. أقول: هذا وارد (ض، ز: إنّما يرد) على ما ذكره (ر، ذ: + الشارح) في نفي وجودها في الخارج؛ حيث قال: إنّ الوجود الخارجي من العوارض و كذا التشخّص. أمّا لو قيل: إنّ كلّ موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بأمر ما- سواء كان الوصف اعتبارياً أو موجوداً في الخارج- فلا يرد عليه ذلك، و سيأتي تفصيله.

ما يلحق الأمور القائمة بالأذهان، لا يثبت امتناع وجود المجرّدة في الخارج؛ لأنّ الكون في الخارج و التشخّص[١] أيضاً من العوارض الذهنية بهذا المعنى، على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود، و إن أراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الأمر، و بالذهنية ما جعلها الذهن قيداً فيها و اعتبر عروضها لها، من غير أن يكون ذلك بحسب نفس الأمر، يلزم امتناع وجود المجرّدة في الذهن أيضاً؛ لأنّ الكون في الذهن أيضاً[٢] من العوارض الخارجية بهذا المعنى.

و الحقّ ما اختاره المصنّف؛ لأنّ الذهن يمكنه تصوّر كلّ شيء، حتّى عدم نفسه، و لا حجر في التصوّرات أصلاً، فلا يمتنع أن يعقل الذهنُ الماهية المجرّدة[٣] عن[٤] جميع اللواحق الخارجية و الذهنية، بأن يعتبرها معرّاةً عنها و يلاحظها كذلك، و إن كانت بحسب نفس الأمر متّصفة ببعضها، ألا يري[٥] أنّه يمكنه الحكم على المجرّدة مطلقاً[٦] باستحالة الوجود في الخارج، و لا حكم على

---

١. ت، ج: - «التشخّص».

٢. ت: - «أيضاً».

٣. ث، خ: + «المعراة».

٤. ث: «من».

٥. خ: «ترى».

٦. قوله: ألا يرى أنّه يمكنه الحكم على المجردة مطلقاً. أقول: فيه بحث؛ إذ ليس النزاع في تصور مفهوم الإنسان المجرد مثلاً و وجوده (ر، ذ: وجود) في الذهن؛ فإنّه لا يتصور من عاقل النزاع في أنّ هذا المركب التقييدي متصور (ض، ز: + و) موجود في الذهن، و أيضاً هو مخلوط (ض: ملحوظ) بالتجرد، بل النزاع في أنّه هل يوجد في الذهن الإنسان مثلاً بحيث لا يكون مخلوطاً، و ظاهر أنّ الحكم على المجرد لا يستلزم تصور الإنسان بحيث لا يكون معه أمر آخر. كيف، و في هذا الحال لوحظ معه التجرد. فقوله: «ألا ترى» كما ترى. فإن قلت: الحكم عنده على الأفراد، فما صدق عليه هذا المفهوم أيضاً موجود في الذهن بهذا الوجه. قلت: ليس النزاع إلّا في وجود المجرد (ض: الماهية المجردة) من حيث التجرد و الإفراد، و إن سلّم وجودها فليست موجودة من حيث إنّها مجردة، بل من حيث اعتبارها (ض: امتيازها) مع وصف التجرد، و الحكم الصادق عليها حينئذٍ إنّما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قرره في المجهول المطلق؛ فإنّ أفراده عنده موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية،

شيء إلّا بعد تصوّره.

فاندفع ما قيل[١]: من أنّ الكون في الذهن أيضاً من العوارض، فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض، فلم تكن مجردة؛ لأنّ ذلك الاقتران إنّما هو بحسب نفس الأمر، لا بحسب التصوّر و الوجود الذهني، و التجرّد إنّما هو بحسب[٢] التصوّر و الوجود الذهني، لا بحسب نفس الأمر[٣]، غاية الأمر أنّه[٤] يلزم أن تكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الأمر، و مجرّدة بحسب الوجود الذهني و التصوّر، و لا فساد في ذلك، كما أنّ المعدوم مطلقاً يتصوّره الذهن، فيصير موجوداً بحسب نفس الأمر- مع أنّه معدوم بحسب الفرض العقليّ- من غير مفسدة، و قد مرّ تحقيق ذلك مراراً.

و اعترض: بأنّ حاصل ما ذكرتم أنّ كلّ ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الأمر و ليست بمجرّدة، إلّا أنّ العقل قد يتصوّرها مجرّدة، تصوّراً غير مطابق للواقع، و لا عبرةَ بما لا يطابقه، فيصدق أنّ كلّ ما يوجد في الذهن لا يكون مجرّداً، و يلزم منه- بحكم عكس النقيض- أنّ المجرّد لا يوجد في الذهن، و ذلك مدّعانا[٥].

و أجيب: بأنّه لا معنى للمجرّد إلّا ما اعتبره العقل كذلك.

و رُدّ: بأنّه لا يمتنع حينئذٍ وجوده في الخارج أيضاً، بأن يكون مقروناً بالعوارض و المشخصات،

و الحكم الصادق عليها من تلك الحيثية إنّما هو بما هو مقتضى (ض: إنّما يقتضي) المجهولية، أعني: امتناع الحكم، لا بما تقتضيه المعلومية بذلك الوصف، و هو صحة الحكم. و لو أريد أنّ المجرده موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة إلى ذلك التطويل؛ فإنّ الماهيّة من حيث الخلط موجودة بالاتفاق، و سيأتيك في تحقيق المقام ما يفي بدفع الأوهام (ض: الإبهام) (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٠٤.

٢. ج: - «بحسب».

٣. ت: - «لا بحسب نفس الأمر».

٤. ت، ج: - «أنّه».

٥. ث: «ما ادّعيناه».

و يعتبره العقل مجرّداً عن ذلك، فصار الحاصل: أنّه إن أريد بالمجرّد[1] ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج و الذهن جميعاً، و إن أريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما.

أقول: و أيضاً إذا كان معنى المجرّد ما ذكر[2]، لا يصحّ حينئذٍ قوله: إنّ تلك الماهية مخلوطةٌ بحسب نفس الأمر[3] مجرّدةٌ[4] بحسب الفرض[5]؛ لأنّ تلك الماهية- على هذا التفسير للمجرّد- تكون مجرّدة بحسب نفس الأمر، و ينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره[6].

أقول[7] في الجواب: إنّه لا معنى للموجود[8] في الذهن إلّا ما تصوّره العقل، أعمّ من أن يكون

---

١. قوله: فصار الحاصل أنّه إن أريد بالمجرد. أقول: يمكن أن يقال: المراد بالمجرد (ض، ر، ذ: بالمجردة) ما لا يكون مقروناً بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له، فلا يمكن وجود المجرد في الخارج؛ لأنّ الموجود (ض، ز: الوجود) في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالأوصاف الخارجية، أي: الأوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج، سواء وجدت نفس الأوصاف في الخارج أو لا؛ ضرورة أنّ ما هو موجود خارجي فهو موضوع لقضيّة صادقة خارجية محمولها أمر عرضي؛ فإنّ الوجود الخارجي لا محالة يستتبع أثراً ما، و كذا لا يمكن وجوده في الذهن إلّا بحسب التصور و الاعتبار؛ فإنّ العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرّى عن جميع الأوصاف، حتّى عن الاعتبار (الدواني).

٢. أ، ت، ج: «ما ذكره».

٣. قوله: لا يصحّ حينئذ قوله أنّ تلك الماهيّة مخلوط بحسب نفس الأمر. أقول: ما ذكره تفسيره للمجرد المذكور هاهنا، لا المجرد بحسب الفرض، و لا ينافي ذلك صحة قوله: أنّها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الأمر، فتأمل (الدواني).

٤. ز: + «بحسب نفس الأمر».

٥. ت: «فرض».

٦. أ، ت: «ذكروه».

٧. أ، ث، ت: «و أقول».

٨. قوله: أقول في الجواب إنّه لا معنى للموجود. أقول: هذا جواب عن الاعتراض بعد ردّ الجواب الأوّل، و تحريره: أنّ المجرد بحسب نفس الأمر يوجد في الذهن؛ إذ له أن يفرضه، فلا يصدق كلّ ما يوجد في

ذلك التصوّر مطابقاً للواقع أم لا، فنحن[١] لا ندّعي سوى أنّ المجرّد قد يكون متصوّراً للعقل مفروضاً له، و أمّا أنّ ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندّعيه، بل نعترف بأنّه خلاف الواقع.

ثمّ قال: **(و قد تؤخذ لابشرط شيء)** إشارة إلى الماهية المطلقة، **(و هو كلّي طبيعيّ)**.

المفهوم إن منع نفس تصوّره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي، كزيد و هذا الفرس، و إن لم يمنع فهو الكلّي، كالإنسان؛ فإنّ له مفهوماً مشتركاً بين أفراده، أي: يقال لكلّ واحد منها أنّه هو، و إنّما قُيد المنعُ بنفس التصوّر ليخرج بعض أقسام الكلّي من حدّ الجزئي و يدخل في حدّ الكلّي، كمفهوم واجب الوجود؛ إذ لو قيل: الجزئي ما امتنع فيه الشركة، يتبادر[٢] منه[٣] الامتناع بحسب نفس

الذهن لا يكون مجرداً في نفس الأمر؛ إذ المجرد في نفس الأمر يمكن فرضه فيوجد فيه، فتأمّل فيه. و ملخّص المقام أنّه إن أريد أنّ الماهيّة المجردة لا يوجد في نفس الأمر، بمعنى أنّ وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الأمر، لكن يوجد في الفرض العقلي بأن يفرض له العقل هذا الوصف، فذلك ممّا لا ريب فيه. و إن أريد أنّه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الأمر، بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقاً، فذلك مما لا شكّ في نفيه. و إن أريد أنّه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار كما أشرنا إليه، فلا خفاء فيه لكن يتوجّه عليه (ص، ض: - عليه) أنّه يوجد في الخارج أيضاً شيء هو مجرد بحسب ذلك (ر، ذ: هذا) الاعتبار. و الجواب عنه ما لوّحنا إليه، من أنّ الفرق أنّه يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار، و لا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره، بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره. فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها (ض، ر، ذ: تحصلها) الخلاف بين العقلاء، و الحاصل من جميعها أنّ ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقاً ليس نفس الأمر مطلقاً (ز: - مطلقاً)، بل باعتبار العقل فقط، و أمّا ظرف الوجود فيمكن أن يكون هو الخارج أو الذهن، فيوجد في الخارج و الذهن و اعتبار العقل جميعاً ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل، و لا يوجد في شيء منها (ر، ذ: منهما) ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقاً، فتأمّل (الدواني).

١. أ: - «فنحن».

٢. أ: «تبادر».

٣. ث: + «إلى الفهم».

الأمر.

قيل: الكلّيّة إذا فسّرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات[1] الخارجية، و إلّا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. و منهم من جوّز كون الكلّيّة عارضة في الخارج للموجودات الخارجية[2]، و زعم أنّ اجتماع المتقابلات إنّما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية، دون الذات الواحدة[3] النوعية أو الجنسية، و قال[4]: فالطبيعة الإنسانية مثلاً موجودة في الخارج، و مشتركة بين أفرادها، و هي في كلّ فرد منها معروضة لتشخّص معين، و ليس المشترك بين تلك الأفراد مجموعَ المعروض و العارض معاً ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين أمور كثيرة، بل المشترك هو المعروض وحده، و لا استحالة فيه.

و رُدّ عليه: بأنّ كلّ موجود في الخارج[5] فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه- مع قطع النظر عن غيره- كان متعيّناً في ذاته، غيرَ قابل للاشتراك فيه بديهة، فلو كانت الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج لكانت- مع قطع النظر عمّا يعرضها في الخارج- متعيّنةً في ذاتها، غيرَ قابلة للاشتراك فيها، فلا يتصوّر كونها موجودة في الخارج و مشتركة بين أفرادها.

و الكلّيّة بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصُوَر العقلية أيضاً؛ فإنّ كلّ واحدة منها صورة جزئية في نفسٍ جزئية، فامتنع اشتراكها، ألا يرى أنّ الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلاً يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعدّدة؟

نَعَم، يعرض للصّور العقلية كونها كلّيّة، بمعنى المطابقة، و معنى مطابقة الصور الذهنية مناسبةٌ

---

١. ث: «الموجودات».

٢. ث: - «و إلّا لزم اتّصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. و منهم من جوّز كون الكلّيّة عارضة في الخارج للموجودات الخارجيّة».

٣. ز: - «الشخصية، دون الذات الواحدة».

٤. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٨.

٥. ز: - «في الخارج».

مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية؛ فإنّا إذا تعقّلنا زيداً مثلاً حصل في أذهاننا أثر ليس ذلك الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيها إذا تعقّلنا فرساً معيناً، و معنى المطابقة لكثيرين [١] أنّه لا يحصل من تعقّل كلّ واحد منها أثر متجدّد؛ فإنّا إذا رأينا زيداً، و جرّدناه عن مشخصاته، حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعرّاة عن اللواحق، و إذا رأينا -بعد ذلك- عمراً، و جرّدناه أيضاً، لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، و لو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد.

و استوضِحْ ما أشرنا إليه من خواتم منتقشة بنقش واحد؛ فإنّه إذا ضُرِب واحد منها على شمعة، ارتسم فيها ذلك النقش، فإن ضُرِب عليها خاتمٌ آخر لم يتأثّر الشمعة بنقش آخر، و لو سبق إلى الشمعة غير الذي ضُرِب عليها أوّلاً، لكان الأثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه.

لا يقال: كما أنّ الصورة العقلية مطابقة لكلّ واحد من الكثيرين كذلك كلّ واحد منها مطابق لتلك الصورة و لما يطابقها [٢] تلك الصورة؛ ضرورة أنّ المطابقة إنّما يكون بين بين، فكلّ [٣] واحد منها يجب أن يكون كلّياً.

لأنّا نقول: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، و لعلّ السرّ في ذلك أنّ الأمور الخارجية ذوات متأصّلة، بخلاف الصور العقلية [٤]؛ فإنّها كالأظلال المقتضية للارتباط بغيرها، و كأنّ هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلّية، فهي مطابقة الصورة [٥] العقلية للأمور المتكثّرة، سواء كانت خارجية أو ذهنية، دون مطابقة الأمور [٦] الخارجية لها.

---

١. ت: «للكثيرين».

٢. ث: «يطابق».

٣. ث: «انما يكون بين شيئين و كلّ».

٤. ث: - «لأمور كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، و لعلّ السرّ في ذلك أنّ الأمور الخارجيّة ذوات متأصّلة، بخلاف الصور العقليّة».

٥. خ، ج: «الصور».

٦. ج: - «الأمور».

الأمر.

قيل: الكلّية إذا فسّرت بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات[1] الخارجية، و إلّا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. و منهم من جوّز كون الكلّية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية[2]، و زعم أنّ اجتماع المتقابلات إنّما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية، دون الذات الواحدة[3] النوعية أو الجنسية، و قال[4]: فالطبيعة الإنسانية مثلاً موجودة في الخارج، و مشتركة بين أفرادها، و هي في كلّ فرد منها معروضة لتشخّص معين، و ليس المشترك بين تلك الأفراد مجموعَ المعروض و العارض معاً ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين أمور كثيرة، بل المشترك هو المعروض وحده، و لا استحالة فيه.

و رُدّ عليه: بأنّ كلّ موجود في الخارج[5] فهو بحيث إذا نظر إليه في نفسه- مع قطع النظر عن غيره- كان متعيّناً في ذاته، غيرَ قابل للاشتراك فيه بديهة، فلو كانت الطبيعة الإنسانية موجودة في الخارج لكانت- مع قطع النظر عمّا يعرضها في الخارج- متعيّنةً في ذاتها، غيرَ قابلة للاشتراك فيها، فلا يتصوّر كونها موجودة في الخارج و مشتركة بين أفرادها.

و الكلّية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصّوَر العقلية أيضاً؛ فإنّ كلّ واحدة منها صورة جزئية في نفسٍ جزئية، فامتنع اشتراكها، ألا يرى أنّ الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلاً يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعدّدة؟

نَعَم، يعرض للصّور العقلية كونها كلّية، بمعنى المطابقة، و معنى مطابقة الصور الذهنية مناسبةٌ

---

١. ث: «للوجودات».

٢. ث: - «و إلّا لزم اتّصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد بأوصاف متقابلة. و منهم من جوّز كون الكلّيّة عارضة في الخارج للموجودات الخارجيّة».

٣. ز: - «الشخصية، دون الذات الواحدة».

٤. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٨.

٥. ز: - «في الخارج».

مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية؛ فإنّا إذا تعقّلنا زيداً مثلاً حصل في أذهاننا أثر ليس ذلك الأثر هو بعينه الأثر الذي يحصل فيها إذا تعقّلنا فرساً معيناً، و معنى المطابقة لكثيرين[١] أنّه لا يحصل من تعقّل كلّ واحد منها أثر متجدّد؛ فإنّا إذا رأينا زيداً، و جرّدناه عن مشخصاته، حصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعرّاة عن اللواحق، و إذا رأينا -بعد ذلك- عمراً، و جرّدناه أيضاً، لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، و لو انعكس الأمر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد.

و استوضِحْ ما أشرنا إليه من خواتم متقشة بنقش واحد؛ فإنّه إذا ضُرِب واحد منها على شمعة، ارتسم فيها ذلك النقش، فإن ضُرِب عليها خاتمٌ آخر لم يتأثّر الشمعة بنقش آخر، و لو سبق إلى الشمعة غير الذي ضُرِب عليها أوّلاً، لكان الأثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه.

لا يقال: كما أنّ الصورة العقلية مطابقة لكلّ واحد من الكثيرين كذلك كلّ واحد منها مطابق لتلك الصورة و لما يطابقها[٢] تلك الصورة؛ ضرورة أنّ المطابقة إنّما يكون بين بين، فكلّ[٣] واحد منها يجب أن يكون كلّياً.

لأنّا نقول: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، و لعلّ السرّ في ذلك أنّ الأمور الخارجية ذوات متأصّلة، بخلاف الصور العقلية[٤]؛ فإنّها كالأظلال المقتضية للارتباط بغيرها، و كأنّ هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلّية، فهي مطابقة الصورة[٥] العقلية للأمور المتكثّرة، سواء كانت خارجية أو ذهنية، دون مطابقة الأمور[٦] الخارجية لها.

---

١. ت: «للكثيرين».

٢. ث: «يطابق».

٣. ث: «انما يكون بين شيئين و كلّ».

٤. ث: - «لأمور كثيرة، لا المطابقة مطلقاً، و لعلّ السرّ في ذلك أنّ الأمور الخارجية ذوات متأصّلة، بخلاف الصور العقليّة».

٥. خ، ج: «الصور».

٦. ج: - «الأمور».

فإن قيل: الصورة الحاصلة من زيد مثلاً في ذهنٍ واحد من الطائفة الذين تصوّروه[1] مطابقةٌ لباقي الصور الحاصلة في أذهان غيره؛ ضرورةَ أنّ الأشياء المطابقة لشيء واحد متطابقةٌ، فيلزم أن تكون تلك الصورة[2] كلّية.

قلنا: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة[3] العقلية لكثيرين هي ظلّ لها و مقتضٍ لارتباطها بها؛ فإنّ الصوَر الإدراكية تكون أظلالاً، إمّا للأمور الخارجية أو لصُوَرٍ أخرى ذهنية، و من البين أنّ الصور الحاصلة في أذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعاً لبعضها، بل كلّها أظلال لأمر واحد خارجي هو زيد. إلى هذا[4] كلامه.

و حاصله: أنّ الكلّية لا يصحّ[5] تفسيرها بالاشتراك؛ إذ لو فسّرت به لم يمكن عروضها للأمور

---

١. ث: «يتصوّرونه».

٢. ت: «الصور».

٣. خ: «الصور».

٤. أ: «هنا».

٥. قوله: و حاصله أنّ الكلّية لا يصحّ. أقول: غير مسلّم، بل حاصله بيان حال معاني الكلّية و تعيين الموصوف بتلك المعاني، فيتبيّن أنّ الكلّية بمعنى الاشتراك ليس وصفاً للأمر الخارجي و لا للصورة الذهنية من حيث إنّها صورة جزئية (ز: ذهنية)، فعلى مذهب القائلين بالشبح و المثال لا يكون وصفاً للصورة (ز: لصورة) أصلاً، بل (ز: + يكون وصفاً) للمعلوم بها، و على مذهب من قال بوجود الماهيّات (ز: الماهية) في الذهن يكون وصفاً للصورة باعتبار ماهيّتها، و قد أشار هذا القائل إلى ذلك في الحاشية التالية لهذا الكلام؛ حيث قال: و قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء آخر، و هو أنّ تلك الصورة لو فرضت وجوده (ر، ز، ذ: موجودة) في الخارج فإن تشخّصت بتشخّص زيد كانت عين زيد، و لو (ر، ذ: إن) تشخّصت بتشخّص عمرو كانت عينه. ثمّ قال: و اعلم أنّ إثبات الكلّية للصورة العقلية (ر، ذ: المعقولة) بمعنى المطابقة التي زيد فيها هذا الشيء الآخر إنّما يتأتّى على مذهب من قال بأنّ الحاصل في الأذهان هو ماهيّات الأشياء (ز: لأشياء) كما سبق تحقيقه، و أمّا من قال إنّ الحاصل فيها (ر، ذ: + هو) صورها و أشباحها (ر: أشباهها) المخالفة لها بالحقيقة (ز: في الحقيقة)، فيقتصر في المطابقة على ما ذكره الشارح، أو يقول: إنّما وصف الصور العقلية بالكلّية لأنّ المعلوم بها أمر كلّي على

الخارجية؛ لامتناع اتصاف ذات واحدة بالأمور المتقابلة، و لا للصّور العقلية؛ لكون كلّ واحدة[1] منها صورةً جزئية في نفسٍ جزئية، فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور؛ إذ هي تعرض للصّور العقلية، كما بيّنه.

أقول: فساده ظاهرٌ؛ لأنّ المنطقيين بأسرهم قسّموا المفهوم[2] إلى الكلّي و الجزئي، فمعروض الكلّية هو المعلوم، دون الصور العقلية التي هي علوم[3]، و دون الموجودات الخارجية التي هي أشخاص؛ فإنّا إذا رأينا زيداً مثلاً و حصل في أذهاننا مفهوم الحيوان مثلاً كان هناك أمور ثلاثة: زيد، و هو شخص موجود في الخارج لا يمكن أن يوصف بالكلّية، و الصورة العقلية لمفهوم الحيوان، و هي أيضاً لا تتّصف بالكلّية؛ لأنّها صورة جزئية في نفس جزئية، كما اعترف به هذا القائل، و مفهوم الحيوان، و هو غير صورته العقلية؛ لأنّه معلوم لا علمٌ، و صورته العقلية علمٌ لا معلومٌ، و هو الموصوف بالكلّية و الاشتراك بين الكثيرين، بمعنى حمله عليها إيجاباً، فظهر أنّ امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية و كذا للصّور العقلية لا يدلّ على عدم

ما هو المشهور، و الثاني أليق بمذهبه كما لا يخفى. انتهى كلامه. و و لا شكّ أنّ الاشتراك في قوة المعنى الأخير، بل مآلهما واحد، فليس حاصل كلامه قدس سرّه نفي جواز تفسير الكلّية بالاشتراك، كما زعمه الشارح و اعترض عليه (الدواني).

١. ج: «واحده».

٢. قوله: لأنّ المنطقيين بأسرهم قسّموا المفهوم. أقول: هم (ر، ذ: + قد) قسّموا المعاني إلى الكلّية و الجزئية (ر، ذ: الكلّي و الجزئي)، و فسّروا المعاني بالصور العقلية؛ فإنّها عين الماهيّة على ما هو التحقيق، بل صرّح الشيخ في الشفاء على أنّ الماهيّة لا بشرط شيء يسمّى صورة عقليّة، فالصورة العقليّة متّصفة بالمطابقة من حيث إنّها صورة عقليّة، و هي أيضاً متّصفه بالاشتراك الحملي من حيث الماهية، فلا خلل. نعم فساده ظاهر؛ بناء على ما حقّقه الشارح من الفرق بين القائم بالذهن و الحاصل فيه، و أنّ العلم و المعلوم متغايران بالذات، و هو (ر، ذ: هذا) شيء يتفرد (ر، ز، ذ: تفرد) به الشارح، و هذا القائل لا يقول به (الدواني).

٣. ث: «العلوم».

صحّة تفسير الكلّيّة بالاشتراك، و إنّما كان[1] يدلّ لو كان الموصوف بالكلّيّة إحدى هاتين[2]، و ليس كذلك، و ما ذكره من أنّ الكلّيّة بمعنى المطابقة تعرض للصّور العقلية مع أنّها صور جزئية في نفس جزئية، يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة[3] كلّياً و جزئياً أيضاً، فلا يكون مفهوما الكلّيّة و الجزئية متقابلَين، و ذلك ممّا لم يقل به أحد.

و لو استدلّ على عدم صحّة[4] تفسير الكلّيّة بالمطابقة بالمعنى المذكور، بأنّ المطابقة بهذا المعنى تعرض للصّور العقلية، و الكلّيّة لا يمكن عروضها لتلك الصور[5]؛ لكونها جزئية حالّةً في نفس جزئية، لكان صواباً.

(موجودٌ في الخارج) على معنى أنّ ما صدق عليه[6] - أعني: الشخص - موجود في الخارج،

---

١. ث: - «كان».

٢. خ: + «الصورتين».

٣. قوله: يستلزم أن يكون أمر واحد من جهة واحدة. أقول: وحدة الجهة ممنوعة، بل الصورة من حيث هي حالّة في نفس تشخّصه (ص: شخصية؛ ر، ز: شخصيته) و هي أحد أشخاص العلوم، جزئية، و من حيث مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور، كلّيّة. قال (ص: + الشيخ) في الشفاء [الإلهيّات: ٢٠٩]: «فالمعقول في نفس الأمر من الإنسان هو الذي هو كلّي، و كلّيته لا لأجل أنّه في النفس، بل لأجل أنّه مقيس إلى أعيان كثيرة موجودة أو متوهمة، حكمها عنده حكم واحد. و أمّا من حيث إنّ هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي أحد أشخاص العلوم أو التصورات، و كما أنّ الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنساً و نوعاً، فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كلّياً و جزئياً. فمن حيث إنّ هذه الصورة صورة مّا في نفس مّا من صور النفس فهي جزئية، و من حيث إنّها يشترك فيها كثيرون فهي كلّيّة، و لا تناقض بين هذين الأمرين» (الدواني).

٤. قوله: و لو استدلّ على عدم صحّة. أقول: هذا ليس بصواب كما علم ممّا نقل من الشفاء (الدواني).

٥. ث: «الصورة».

٦. قوله: على معنى أنّ ما صدق عليه. أقول: هذا يجعل النزاع لفظياً، و مع ذلك لا يلائم ظاهر قول المصنف: و هي جزء من الأشخاص، و سيأتي تحقيقه (الدواني).

على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الأعيان، (و[1] **هو جزء من الأشخاص**)؛ لأنّ الشخص عبارة عن مجموع الماهية و التشخّص، و نسبة الماهية إلى التشخّص نسبة[2] الجنس إلى الفصل، هذا.

و قد استدلّ على وجود الماهية لا بشرط شيء[3] بأنّه جزء من الشخص الموجود في الخارج؛

---

١. ت، ج: - «و».

٢. خ: «كنسبة».

٣. قوله: و قد استدلّ على وجود الماهيّة لا بشرط شيء. أقول: هذا الاستدلال مذكور في الشفاء [الإلهيّات: ٢٠٢]؛ فإنّه قرّر أنّ الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج؛ لأنه إذا كان هذا الشخص حيواناً مّا، فحيوان مّا موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوان مّا موجود، كالبياض؛ فإنّه و إن كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على أنه شيء آخر معتبر بذاته و ذو حقيقة بذاته، و إن كان عَرَضَ لتلك الحقيقة أن تقارن في الوجود أمرا آخر. ثمّ بالغ في التشنيع على من زعم أنّ الموجود هو حيوان مّا فقط دون الحيوان بما هو حيوان، و قال [الشفاء (الالهيات): ٢٠٤]: «بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط. و أما الحيوان مجرّداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنّه في نفسه و في حقيقته بلا شرط شيء آخر، و إن كان مع ألف شرط يقارنه من خارج. فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان، و ليس يوجب ذلك عليه أن يكون مفارقاً، بل هو الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الأعيان. و قد اكتنفه من خارج شرائط و أحوال، فهو في حد وحدته التي بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرّد بلا شرط شيء آخر». ثمّ قال [الشفاء (الالهيات): ٢٠٤-٢٠٥]: «فالحيوان مأخوذاً بعوارضه هو الشيء الطبيعي، و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال إنّ وجودها أقدم من الوجود الطبيعي بقدم البسيط على المركب، و هو الذي يخصّ وجوده بأنه الوجود الإلهي؛ لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى. و أمّا كونه مع مادة و عوارض و هذا الشخص و إن كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية». و لقد كرّر في كلامه تقدّم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية و الكلّية، بقدم البسيط على المركب. و بعد الإحاطة بأطراف هذا المقال لا يخفى أن ليس مراد من قال بوجود الطبايع وجود أفرادها فقط، كما ذهب إليه الشارح تبعاً لآخرين، بل المقصود أنه إذا وجد زيد مثلاً - و هو في ذاته حيوان ناطق - فكما أنّ زيداً موجود فكذا الحيوان الناطق؛ إذ لو لم يكن موجوداً لم يكن زيد موجوداً؛ لفرض أنّ ما به هو هو معدوم، و إذا كان الحيوان الناطق موجوداً

فإنّ الحيوان مثلاً جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجودٌ فيه.

و اعترض عليه: بأنّه إن أريد به أنّ الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوعٌ، بل هو أوّل المسألة، و إن أريد أنّه جزء [1] في العقل فهو مُسَلّم، لكنّ الأجزاء العقلية للموجودات [2] الخارجية لا يجب أن

يكون الحيوان موجوداً و كذا الناطق ضرورة. ثمّ إنّ نسبة الوجود إلى الطبيعة من حيث هي أقدم بالذات باعتبار مّا من نسبة (ض: نسبته) إلى زيد، بل ربما كانت أقدم بالزمان، كطبايع الحوادث؛ فإنّ الإنسان موجود قبل وجود زيد مثلاً، لكن كما أنّ لها جهة مغايرة و تقدّم فلها جهة اتحاد؛ فإنّها إذا أخذت بحيث يمكن أن يدخل فيها ما يمكن دخوله فيه على ما سبق، فهي بهذا الاعتبار ممكنة (ض: يمكنه) الاتحاد معها، و إذا أخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل، فالطبيعة التي وجودها أقدم باعتبارٍ لها اتحاد باعتبار آخر، و هو باعتبار التقدّم مجرد، لا بمعنى أنّه في نفس الأمر غير محفوف بالأمور الخارجيّة، بل بمعنى أنّ حكم التقدّم لا يصدق عليه من حيث الخلط، فأتقن ذلك، عسى أن ينفعك في بعض المطالب العالية (الدواني).

١. ث، خ: + «له».

٢. قوله: لكن الأجزاء العقلية للموجودات. أقول: لا ريب في أنّ مفهوم هذا الأعمى ليس ذات زيد، بل نسبته إليه نسبة العرضيات، فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الأعمى حتى يلزم منه وجود الأعمى، بل له اتحاد مع زيد، فهو موجود بالعرض بوجوده، و كذا الأعمى. فإن قلت: كما أنّ الأعمى موجود بوجود زيد مثلاً بالعرض كذلك الأبيض، فلِمَ حكموا بوجود الأبيض دون الأعمى مع أنّه لا فرق بينهما؟ قلت: لا فرق بينهما في أنّهما موجودان بالعرض لوجود معروضهما، بل الفرق أنّ الأبيض موجود بالذات بوجود متأخر عن وجود الموضوع، و الأعمى ليس موجوداً بالذات أصلاً. فإن قلت: بِمَ عُلم أنّ الأبيض موجود بالذات دون الأعمى؟ قلت: بأنّه إذا لاحظ العقل مفهوم الأعمى ظهر أنّه لا يتوقّف الاتصاف به إلّا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه من غير أن يزيد هناك أمر في الوجود، بخلاف الأبيض. فإن قلت: هذا إنّما يدلّ على وجود البياض دون الأبيض؛ فإنّ العرض هو البياض دون الأبيض، كما صرّح به الشيخ و غيره من أنّ العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي. قلت: الأبيض إذا أخذ لا بشرط شيء فهو عرضي، و إذا أخذ بشرط شيء فهو العرض المقابل للجوهر، فكما أنّ طبيعة الذاتي جنس و مادة باعتبارين، أو فصل و صورة باعتبارين، فطبيعة العرض

عرضي و عرض باعتبارين، و هذا تحقيق الفرق بين العرضي و العرض، لا ما يتخيل من أنّ الفرق بينهما بالذات، فالمدرك بالبصر أوّلاً و بالذات هو الأبيض، ثمّ من الخارج يعلم أنّ الأبيض مقارن لموجود آخر هو ثوب أو حجر أو غيرهما، حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم أنّه شيء أبيض، بل جاز أن يكون أبيض بذاته، كما أنّ الثوب ثوب بذاته، و حينئذٍ كان بياضاً و أبيض، فيكون أبيض ببياض هو عين ذاته؛ إذ البياض هو الأبيض باعتبار التحصّل، و لذلك لا يحمل على مجموع المعروض و العارض، و ذلك كما أنّ البدن إسم للجسم من حيث هو مادة للنفس، و لذلك لا يحمل على مجموع النفس و البدن، بخلاف الجسم؛ فإنّه اسم له بأيّ اعتبار أخذ، فلذلك يحمل على المجموع إذا أخذ لا بشرط، و هذا و إن كان مخالفاً لظاهر تأويل المتأخرين حتى الشيخ في الشفاء، فهو الحق الملوح (ض: و يلوح) إليه كلام المعلم الثاني في المدخل الأوسط، و يوافقه التعليم الأوّل بحسب ترجمة حنين بن اسحاق؛ فإنّه عبّر عن أكثر المعقولات بالمشتقات، كالفاعل و المنفعل و المضاف و غيرها، و أورد في التمثيل المشتقات و ما في حكمها كالأب و الابن و في الدّار و في الوقت و نظايرها، و تشهد به الفطرة السليمة من ذى فطنة وعيّة قويمة. فإن قلت: من ينفي وجود الكلّي الطبيعي يقول: الموجود في الخارج أمر بسيط، فإذا وجد في العقل ينترع (ض: انتزع) منه الحيوان و الناطق مثلاً، فليسا بحسب الحقيقة جزئين للموجود في الخارج، بل أمرين منتزعين عنه، كالأعمى بعينه من غير فرق. قلت: لو كان كذلك لم يكن زيد في حدّ ذاته حيواناً و لا ناطقاً؛ لما علم من أنّ الماهيّة ليست من حيث هي إلا هي، فيكونان من جملة العوارض، و الكلام فيما هو ذاتي له. فإن قلت: لعلّه ينفي أن يكون شيء من الكلّيات ذاتياً لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعترفتم (ض: اعتبرتم). قلت: يلزم عليه أن يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلّية معلّلاً بعلّة، كما هو شأن اللواحق، فيكون زيد كما يحتاج إلى جاعل يجعله أبيض يحتاج إلى جاعل يجعله إنساناً، لا بالمعنى الذي أشرنا إليه أنّه حق، بل المعنى الآخر، أعني: أن يتوسط الجعل بينه و بين الإنسان؛ إذ المفروض أنّه في حدّ ذاته أمر آخر. لا يقال: لعلّ الجاعل ذاته. لأنّا نقول: حينئذٍ يكون وجود زيد متقدّماً بالذات على وجوده إنساناً، كما أنّه متقدّم على وجوده أبيض، فيكون الإنسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده. ثمّ ليس الكلام في خصوصيات المواد، بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بأنّه ذاتي، و الكلام فيما هو ذاتي، و التفتيش يوجب أنّ بعض الموجودات في ذواتها بياض أو شجر أو حجر أو ما أشبه ذلك، و ليس بأشياء أخر صارت تلك الأشياء بالعرض، و نحن إنّما ندّعي أنّ وجود تلك الطبايع التي هي في حدّ ذاتها هو وجود تلك الموجودات. ثمّ لا يخفى أنّ هذا القائل ينفي وجود الموجودات الخارجية في العقل حقيقة، فتأمل. لا يقال: وجود الشيء متقدّم

تكون موجودة في الخارج، ألا يرى أن العمى جزء هذا الأعمى الموجود في الخارج، مع أنّه ليس بموجود فيه؟

(و صادقٌ على المجموع الحاصل منه و ممّا يضاف إليه) هذا الكلام إنّما يلائم[١] بحال الماهية لابشرط شيء بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره.

(و الكلّية العارضة للماهية يقال لها كلّي منطقي)؛ لأنّ المنطقي إنّما يبحث عن الكلّي من حيث هو كلّي، من غير أن يشير إلى طبيعةٍ من الطبايع.

(و) يقال **(للمركب[٢])** من المعروض و العارض **(كلّي[٣] عقلي، و هما)** أي: الكلّي المنطقي و[٤] العقلي **(ذهنيان)** يعني: من المعقولات الثانية[٥]، أمّا الكلّي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه، و أمّا الكلّي العقلي فلتركبه منه، **(فهذه)** يعني: الكلّي الطبيعي و المنطقي و العقلي، **(اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كلّ ماهية معقولة)**.

على جميع الذاتيات؛ إذ العقل يحكم بأنّه ما لم يوجد لم يكن إنساناً و لا غيره؛ إذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له. لأنا نقول: هذا وهم فاسدٌ؛ لأنّ ما ثبوته للشيء يتأخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة عنه لا محالة. على أنّ الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدّم الوجود على الذاتيات، بل هما متساويان. ثمّ مقتضى هذا التوهّم أن يقال: وجد فصار زيد، فيكون نسبة زيد إلى نفسه نسبة العوارض المتأخرة، هذا خلف، فتأمل هذا (الدواني).

١. قوله: هذا الكلام إنّما يلائم. أقول: نعم، و هو مقصود المصنّف كما سبق (الدواني).

٢. س: + «منهما».

٣. س، ش: - «كلّي».

٤. ث، ت: + «الكلّي».

٥. قوله: يعني من المعقولات الثانية. أقول: لا يقال: العقلي مركب من المعقول الأوّل و الثاني، فلا يكون معقولاً ثانياً؛ لأنّ حدّ المعقول الثاني لا يصدق عليه؛ لأنّه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي، و لو جعل المعقولات الثانية ما هي مبادئ الاشتقاق فمبدأ المحمول إنّما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل (الدواني).

[انقسام الماهية إلى بسيط و مركّب]

(و الماهية منها: بسيطة[1]، و هي[2] ما لا جزء له، و منها: مركبة[3]، و هي[4] ما له جزء، و هما موجودان ضرورةً).

دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة؛ فإنّ وجود الإنسان و الشجر و البيت و أمثالها من المركبات ضروري، و كذلك تركبها أيضاً معلوم بالضرورة، و أمّا وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محلّ[5] تأمّل، و قد يستدلّ عليه بأنّ المركّب لا بدّ و أن ينتهي في التحليل إلى البسيط؛ لأنّ كلّ كثرة- و إن كانت غير متناهية- لا بدّ فيها من الواحد؛ لأنّه مبدؤها، فلو انتفى الواحد انتفى الكثير؛ لانتفاء مبدئه.

لا يقال: إن أردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية، فقولك: «لا بدّ فيها من الواحد» ممنوع؛ لجواز أن يكون كلّ واحد من أجزاء الكثرة[6] مركباً من آحادٍ كلٌّ واحد منها مركبٌ من آحادٍ أُخَر كذلك، و هكذا إلى غير النهاية، و إن أردت به ما هو أعمّ من الواحد الحقيقي و الاعتباري فذلك مسلّم، لكن لا يجديك نفعاً؛ إذ لا يلزم منه انتهاء المركب إلى البسيط، و السند ما مرّ.

لأنّا نقول: لا معنى للكثير[7] في الحقيقة[8] إلّا المتألف من الآحاد الحقيقية، و أمّا الواحد المركب

---

١. س، ش: «بسيطٌ».

٢. س، ش: «هو».

٣. س، ش: «مركبٌ».

٤. س، ش: «هو».

٥. ر، ز: - «محلّ».

٦. ث: «الكثير».

٧. ث، خ: «للكثرة».

٨ قوله: لأنّا نقول: لا معنى للكثير في الحقيقة. أقول: لمانع أن يمنعه إلى أن يبيّن؛ فإنّ القدر الضروري هو أنّ الكثرة متألفة من الوحدات، و أما أنها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو أوّل المسألة، و قد سبق

ممّا لا يتناهى فإنّه و إن جاز أن يعتبر جزءاً للكثرة، لكنّه في الحقيقة كثرةٌ في نفسه، فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبةٌ من كثرات في الحقيقة، فلا بدّ هناك من آحاد حقيقية، و إلّا لزم تحقّق كثرات حقيقية من غير أن يتحقّق هناك آحادُ أصلاً، و هو محال بديهةً [١].

(و وصفاهما) يعني: البساطة و التركيب **(اعتباريان [٢])** لا وجود لهما في الخارج، **(متنافيان)** لا يصدقان على شيء أصلاً و لا يرتفعان؛ لأنّ كون الشيء ذا جزءٍ و عدم كونه ذا جزءٍ متقابلان، تقابُلَ سلبٍ و إيجابٍ [٣].

(و قد يتضايفان) يعني: قد يفسّران على وجهٍ [٤] يكونان متضايفَين؛ فإنّ البساطة قد يطلق على كون شيء [٥] جزءاً من شيء آخر، و التركيب على كون شيء [٦] كلّاً لشيء [٧] آخر.

(فيتعاكسان في العموم و الخصوص، مع اعتبارهما بما مضى) يعني: أنّ البسيط و المركب الإضافيين إذا اعتبرا و قيسا بما مضى من البسيط و المركب الحقيقيين- البسيط بالبسيط و المركب بالمركب- يتعاكسان في العموم و الخصوص، أي: يكون البسيط الإضافي أعمّ مطلقاً من البسيط

ذلك. ثمّ لا يخفى أنّه يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجية ببطلان التسلسل، و كذا على وجود البسائط الذهنية، بمعنى أنّه لا بدّ أن يوجد في الذهن أمر لا يكون مركباً بحسب هذا الوجود، (ر، ذ: + و) لجريان التطبيق في الصّور الذهنية، و أمّا على وجود ماهيّة لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها إلى أمور (ض: الأمور التحليلية) فلا؛ فإنّ ذلك شبيه بالأجزاء التحليلية (ض: العقلية) للجسم، فلا (ر، ذ: و لا) محذور في عدم وقوفها عند حدّ، و بالجملة لا بدّ لذلك من بيان، فتأمّل (الدواني).

١. ت: «بالبديهة».

٢. ش: «اعتباران».

٣. ث: «السلب و الإيجاب».

٤. قوله: يعني قد يفسّران على وجه. أقول: أشار إلى تأويل في عبارة المتن ليصحّ (الدواني).

٥. ث: «الشيء».

٦. ث: «الشيء».

٧. ث: «شيء».

الحقيقيّ؛ لأنّ كلّ ما لا جزء له يصدق عليه أنّه جزء لما تركب منه و من غيره، و ليس كلّ ما هو جزء لغيره يصدق عليه أنّه لا جزء له؛ لجواز أن يكون جزء شيء ذا أجزاء على عكس النسبة بين المركّبين: الإضافي و الحقيقيّ؛ فإنّ المركب الإضافي أخصّ مطلقاً من المركب الحقيقيّ؛ لأنّ كلّ مركب إضافي مركبٌ حقيقي، و ليس كلّ مركب حقيقي مركباً إضافياً؛ لجواز أن لا يعتبر إضافته إلى جزئه[1].

و فيه نظر؛ لأنّ البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطاً إضافياً، بأن لا يعتبر جزءاً من شيء أصلاً، فالقول بأنّ المركب الحقيقي قد لا يكون إضافياً- مع أنّ له جزءاً البتّة، و البسيط الحقيقي يكون إضافياً البتّة، مع أنّه لا يلزم أن يكون جزءاً من شيء، فضلاً عن اعتبار ذلك، باطلٌ[2] قطعاً، بل النسبة بين البسيطَين عمومٌ من وجه؛ لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب، كالوحدة للعدد، و صدق الحقيقي بدون الإضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب تعالى، و بالعكس في مركبٍ وقع جزءاً لمركب آخر، كالجسم للحيوان.

و بين المركبَين مساواةٌ، إن لم يشترط في الإضافيّ[3] اعتبار الإضافة؛ لأنّ كلّ مركب حقيقي لا بدّ و أن يكون له جزء، فيكون مركباً إضافياً بالقياس إلى ذلك الجزء و بالعكس، و عمومٌ مطلق، إن اشترط ذلك؛ لأنّ كلّ مركب إضافيّ[4] بالقياس إلى جزئه، فهو مركب حقيقي، و لا ينعكس؛ لجواز أن لا يعتبر في الحقيقي الإضافة إلى جزئه، فيكون أعمّ مطلقاً من الإضافيّ.

(**و كما تتحقّق الحاجة في المركب**) إلى جاعل (**فكذا في البسيط**) تتحقّق الحاجة إلى جاعل.

---

١. ز: «جزء».

٢. خبرٌ لقوله: «فالقول».

٣. ز: «الإضافات».

٤. ث، ت، ج: - «إضافيّ».

اختلفوا في أنّ الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعلٍ أم لا ؟ على أقوال ثلاثة:

الأوّل: ما اختاره المصنّف[١]، و هو أنّها كلّها مجعولة بجعل الجاعل، سواء كانت مركبة أو بسيطة؛ و ذلك لأنّ المحوج إلى تأثير الفاعل هو الإمكان العارض للمركبات و البسائط، فكلّها محتاجة إلى جعل الجاعل، ثمّ الأثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل - أي: تأثير الفاعل - هو ذات الممكن، لا وجوده، فلذلك[٢] يقال: ماهيات الممكنات مجعولةٌ بجعل الجاعل، دون وجوداتها.

الثاني: أنّها غير مجعولة مطلقاً، مركبة كانت أو بسيطة؛ إذ لو كانت الإنسانية مثلاً بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية عند عدم جعل الجاعل إنسانيةً، و سلب الشيء عن نفسه محالٌ.

و الجواب: ما قد سبق من أنّا لا نسلّم استحالته؛ فإنّ المعدوم في الخارج مسلوب عن[٣] نفسه، إنّما المحال هو الإيجاب المعدول[٤]، و حاصله أنّ عند عدم الجعل ترتفع الماهية الإنسانية عن الخارج رأساً، فلا يصدق عليها حكمٌ إيجابي، بل يصدق عليها[٥] سلب جميع الأشياء، حتّى سلب نفسها عنها بحسب الخارج، لا أنّها تتقرّر في الخارج مع اللاإنسانية، حتّى يلزم صدق قولنا: الإنسانية لاإنسانية، و المحال هو[٦] الثاني لا الأوّل.

الثالث: أنّ المركبة مجعولة بخلاف البسيط[٧]؛ إذ لو كان البسيط مجعولاً لكان ممكناً؛ لأنّ المجعولية فرع الاحتياج إلى المؤثّر، و الاحتياج إليه فرع الإمكان، لكنّ الإمكان نسبة تقتضي

---

١. قوله: الأوّل ما أختاره المصنف. أقول: هذا ما أشرنا إليه سابقا أنّه مذهب المصنّف، و حقّقناه بما يندفع عنه الشبهة (الدواني).

٢. خ: «و لذلك».

٣. ز: «من».

٤. ث: «أي: المحال هو للايجاب العدولي».

٥. ث، خ: - «عليها».

٦. ث: + «هذا».

٧. خ، ج: «البسيطة».

الاثنينية، فيلزم أن يكون في البسيط اثنينية، فلا يكون البسيط بسيطاً، هذا خلفٌ.

و الجواب: أنّ الإمكان نسبةٌ بين الماهية و وجودها، لا بين أجزاء الماهية حتّى يقتضي اثنينية[1] فيها.

قال صاحب المواقف[2]: «إنّ هذه المسألة من المداحض، و نحن نُثَبِّتُ أقدامَك بإشارة خفية إلى تحرير محلّ النزاع و منشأ المذاهب، و هي أنّ الحكماء لمّا أثبتوا الوجود الذهني رأوا عوارض الماهيات ثلاثة أقسام: قسم يلحق الماهيات[3] من حيث هي هي، بأى وجود وجدت، كالزوجية للأربعة؛ و قسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي، كالتناهي للجسم؛ و قسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني، و هو الذي يسمّى معقولاً ثانياً، كالذاتية و العَرَضية، فنبّهوا بقولهم: "إنّ الماهيات غيرُ مجعولة" على أنّ المجعولية من عوارض الوجود الخارجي، لا من عوارض الماهية، و أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الفاعل.

و قال بعضهم: و قد أرادوا بالمجعولية الاحتياج إلى الغير، سواء كان فاعلاً مُوجِداً أو جزءاً مقوّماً لها، تلحق[4] الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها؛ فإنّ الاحتياج إلى جزئها الداخل في قوامها[5] يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو، فأينما وجدت الماهية المركبة كانت متّصفة بالاحتياج إلى الغير، بخلاف البسيطة؛ إذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية، و إن اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود.

و أرادوا بقولهم: الإمكان لا يعرض للبسيط؛ إذ ليس فيه شيئان، أنّ الاحتياج العارض للماهية المركبة في حدّ ذاتها- مع قطع النظر عن وجودها- لا يتصوّر عروضه للماهية البسيطة، و هذا أيضاً

---

١. ث: «الاثنينيّة».

٢. انظر: شرح المواقف ٣: ٤٥- ٥٣.

٣. خ: «الماهيّة».

٤. ث، خ: «يلحق».

٥. خ: + «منها».

كلام حقّ لا شبهة فيه.

و قال بعضهم: الماهيات كلّها- بسيطها و مركبها- مجعولة، و قد أرادوا أنّ الاحتياج عارض لهما[١] أعمّ من أن يكون عروضه لنفس الماهية أو للوجود، و هذا أيضاً كلام صدق لا شكّ[٢] فيه.

و قال بعض المحقّقين: فيه بُعدٌ[٣]؛ لأنّ البحث عمّا يلحق الماهية أنّه من لوازمها من حيث هي أو من لوازم وجودها الخارجيّ[٤] أو الذهني جار في كثير من لواحقها، فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة.

و أيضاً: كما أنّ الماهية[٥] الممكنة محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها الذهني، فالمجعولية بمعنى الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً؛ فإنّها أينما وجدت كانت متّصفة بهذا الاحتياج، سواء كان اتصافها بيناً أو غير بين، و إن فسّرت المجعولية بأنّها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً[٦]، و التقييد تكلّفاً.

و أبعد من ذلك ما قاله الإمام الرازي من أنّ معنى قولهم: الماهية غير مجعولة، أنّ المجعولية

---

١. ث: «لها».

٢. ث: «لا شبهة».

٣. أ، ت، خ، ر: - «بعدٌ».

٤. ث: «من لوازمها في الوجود الخارجي».

٥. ث: «الماهيات».

٦. قوله: كان الكلام صحيحاً. أقول: لا يخفى أنّ المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرفاً للاتصاف به على ما سبق تفصيله، سواء كان ذلك المفهوم في نفسه مقيّداً بالخارج أو الذهن، أو لم يكن مقيّداً بهما، و لذلك جعلوا العلّيّة و المعلولية و الإمكان (ر، ذ: + و الحقيقة) منها، سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجي أو غيره، بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها، فالظاهر أنّ المجعولية (ض: المعقولية) بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية. كيف لا، و قد صرّحوا بأنّ الإمكان علّة تامة للحاجة، فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي، و حينئذٍ فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحاً، فتأمّل (الدواني).

ليست نفس الماهية و لا داخلة فيها، على قياس ما قيل: من أنّ الماهية لا واحدة و لا كثيرة.

و الصواب أن يقال: معنى قولهم: إنّ[1] الماهيات ليست مجعولةً، أنّها في أنفسها ليست مجعولة، بل هي مجعولة باعتبار وجوداتها؛ فإنّك إذا لاحظت ماهية السواد و لم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها، حتّى يتصوّر توسّط جعلٍ بينهما، فيكونَ إحداهما مجعولة إلى تلك الأخرى[2]، و كذا لا يتصوّر تأثير الفاعل في الوجود، بمعنى جعل الوجود وجوداً، بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنّه يجعلها متّصفة بالوجود، لا بمعنى أنه يجعل اتصافها[3] موجوداً متحقّقاً في الخارج؛ فإنّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً؛ فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً، و لا الصبغ صبغاً، بل يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ في الخارج، و إن لم يجعل اتصافه به موجوداً ثابتاً في الخارج، فليست الماهيات في أنفسها مجعولة، و لا وجوداتها أيضاً في أنفسها مجعولة، بل الماهيات في كونها موجودةً مجعولةٌ، و هذا المعنى ممّا لا ينبغي أن ينازع فيه.

و لا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أوّلاً، و بين إثباتها لها بما بيّنّا[4] آنفاً من أنه الحقّ الذي لا يتوهّم بطلانه[5]، فالقول بنفي المجعولية مطلقاً، و بإثباتها مطلقاً، كلاهما صحيحٌ إذا حملا على ما صوّرناه.

و من ذهب إلى أن المركبات مجعولة دون البسائط، فإن أرادوا[6] بالمجعولية أحد المعنيين المذكورَين فالفرق باطل؛ لأنّ المجعولية بمعنى جعل[7] الماهية تلك الماهية[1] منتفيةٌ عنهما معاً، و

---

١. خ، ج: - «إنّ».

٢. خ: «فيكون إحداهما مجعولة بتلك الأخرى و الأخرى مجعولة إليها بتلك الأخرى».

٣. ث: + «به».

٤. ث: «لما بيّناه».

٥. ث، ت، ج: - «من أنه الحقّ الذى لا يتوهّم بطلانه».

٦. ث: «أراد».

٧. ز: + «تلك».

بمعنى جعل الماهية موجودةً ثابتةً لهما معاً. و إن أرادوا- كما هو الظاهر من كلامهم- أنّ ماهيته[2] المركبة في حدّ ذاتها[3] - مع قطع النظر عن وجودها- محتاجة إلى ضمّ بعض أجزائها إلى بعض، و بهذا الاعتبار لها حاجة إلى جاعلٍ يحقّقها في نفسها بضمّ بعض أجزالها إلى بعض، و هذا الاحتياج الذاتي لا يتصوّر في البسيط، فهو و المركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود، و في نفي المجعولية بحسب الماهية، و متمايزان بأنّ المركب مجعول في حدّ ذاته- مع قطع النظر عن وجوده- دون[4] البسيط[5]، كان هذا أيضاً صواباً بلا ريبة.

و نقول حينئذٍ: إنّ قولهم: إنّ[6] الإمكان لا يعرض للبسيط، لم يريدوا به إمكانه بالقياس إلى وجوده؛ لظهور بطلانه؛ إذ الكلام في الماهيات الممكنة، دون الواجب و الممتنع، و أيضاً: لو صحّ نفي هذا الإمكان عن البسيط[7] بما ذكر، لانتفى عنه الوجوب و الامتناع أيضاً؛ لأنّهما نسبةٌ

---

١. ز: - «تلك الماهيّة».

٢. ت، ج: «الماهيّة».

٣. قوله: أنّ ماهيته المركّبة في حدّ ذاتها. أقول: لقائل أن يقول: إذا سلّمت (ض: سلّمنا) احتياج الماهيّة المركّبة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها إلى جاعل يجعلها، لا بمعنى أنّه يجعلها إيّاها، فلِمَ لا يجوز مثل ذلك في البسيط؟ فإنّ عدم احتياجها إلى الأجزاء لا ينافي احتياجها إلى أمر آخر. قولك: هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط، قلنا الاحتياج الذاتي إلى الأجزاء لا يتصوّر فيه، و أمّا الاحتياج الذاتي إلى غيرها كجاعل يجعلها في (ز: حدّ) ذاتها كما أثبت في المركب، فلا نسلّم أنّه غير متصور (ر، ذ: + فيه)، بل لا نجد في هذا الاحتياج فرقاً بين المركب و غيره (ز: البسيط). و بالجملة لا بدّ له من بيان، و الوجه في منشأ هذا القول ما قدّمناه (الدواني).

٤. ث: «بخلاف».

٥. خ: «البسيطة».

٦. ث، خ: - «إنّ».

٧. قوله: و أيضاً لو صحّ نفي هذا الإمكان عن البسيط. أقول: و أيضاً لو لم يكن ممكناً لزم كونه واجباً، فيتعدّد الواجب؛ ضرورة تعدد البسائط، اللهم إلّا أن يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه (الدواني).

كالإمكان، بل أرادوا به حاجته في حدّ ذاته[1]، كما في المركب. و حينئذٍ يندفع[2] الجواب عنه بما ذُكر من أنّ عروض الإمكان للبسيط لا يقتضي اثنينيةً في حدّ ذاته». انتهى كلامه.

و[3] أقول: لا يخفى على المتأمّل[4] أنّ ما ذكره من التوفيق بين القولين الأوّلين - أعني: نفي المجعولية مطلقاً و إثباتها مطلقاً - كلام حقّ لا شبهة فيه، و قد أسلفناه بعينه في مبحث[5] حاجة

١. قوله: بل أرادوا به حاجته في حدّ ذاته. أقول: تفسير الإمكان بالحاجة (ز: - بالحاجة) غير مصطلح؛ لأنّها معلولة (ر، ذ: + له)، على أنّ فيه ما مرّ من أنّ انتفاء الحاجة إلى الأجزاء لا ينفي الحاجة إلى الجاعل. و يلوح لي أنّهم نظروا إلى أنّ في المركب مجعولاً و مجعولاً إليه؛ فإنّ الأجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب، فيتصوّر فيه الجعل، بخلاف البسايط؛ إذ لا يتصوّر هناك مجعول و مجعول إليه (ر، ذ: إليها)، فلا يتصوّر فيها الجعل (ز: الجاعل) بناء على أنّهم لم يفهموا من الجعل إلّا هذا المعنى كما سبق، و حينئذ فمرادهم بالإمكان ما هو كيفية نسبة (ز: نسبته) كون شيء لها ذلك الشيء، و زعموا أنّ الأجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام، و ليس في البسيط شيء يكون كونه إيّاه ممكناً. و على هذا فالجواب أنّ جميع الأجزاء غير (ر، ذ: عين) المركب كما هو المشهور، فلا يتصور جعله إيّاه، كما في البسيط بعينه، و الأجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب إلّا بالعرض (ر، ذ: بالفرض)، و مثل ذلك الضرورة (ر، ذ: الصيرورة) متصور في البسيط (ر، ذ: البائط). و أيضاً عدم تحقّق هذا الإمكان في البسيط ممنوع؛ إذ السواد إذا كان ممكن الوجود كان كونه سواداً أيضاً ممكناً؛ إذ يمكن أن لا يوجده الفاعل أصلاً، فلا يكون السواد سواداً، و لا تناقض فيه (الدواني).

٢. خ: + «به».

٣. ث، ت: - «و».

٤. قوله: أقول: لا يخفى على المتأمّل. أقول: لا يخفى على المتأمّل أنّه ليس محصّل توجيه القول الثالث ما ذكره. كيف، و قد صرّح هذا القائل بأنّ الاحتياج إلى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، بل حاصله كما ينادي عليه العبارة أنّ المركب يحتاج إلى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض أجزائه إلى البعض، بخلاف البسيط؛ فإنّه إنّما يحتاج إلى جاعل يجعله موجوداً فقط، فلا يرد عليه ما ذكره. نعم، يتّجه عليه ما لوّحنا إليه آنفاً، و قد حقّقنا جلية الحال سابقاً، فتأمّل (الدواني).

٥. خ: «بحث».

الممكن إلى المؤثر، لكن توجيه القول الثالث- على ما ذكره- فيه ذلك البُعد الذي كان[1] قد هرب عنه؛ إذ محصّله أنّ الحاجة إلى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط؛ فإنّها بالنسبة إليه من لوازم الوجود دون الماهية، فليتأمّل.

(و هما) أي: البسيط و المركب **(قد يقومان بأنفسهما)** أي: لا يفتقران في تقوّمهما إلى محلّ يقومان به، لا أنّ لهما قياماً[2] بأنفسهما، كما أنّ لهما قياماً حقيقياً بغيرهما، **(و قد يفتقران)** في تقوّمهما **(إلى المحلّ)**.

فهناك أقسامٌ أربعة: بسيطٌ قائمٌ بنفسه كالواجب تعالى، و بسيطٌ قائمٌ بغيره كالنقطة، و مركبٌ قائمٌ بنفسه كالجسم، و مركبٌ قائمٌ بغيره كالسواد.

(و المركب مركّب عمّا يتقدّم[3] وجوداً[4] و عدماً بالقياس إلى الذهن و الخارج) يعني: أنّ أجزاء الماهية تتقدّم عليها بحسب الوجودَين: الذهني و الخارجيّ[5]؛ فإنّ وجود البيت في الخارج يفتقر إلى وجود الجُدران و السقف فيه، و كذا وجوده في الذهن مفتقر[6] إلى وجودهما فيه، و بحسب العدمين أيضاً؛ فإنّ عدم البيت في الخارج يفتقر[7] إلى عدم الجدار أو السقف فيه، و كذا عدمه في الذهن مفتقر[8] إلى عدم أحدهما فيه، لكن بين التقدّمَين- أعني: تقدُّمَ الأجزاء على الماهية بحسب الوجود و تقدّمها عليها بحسب العدم- فرقٌ من وجهين:

أحدهما: أنّ التقدّم بحسب الوجود يتحقّق بالنسبة إلى كلّ جزء، و أمّا التقدّم بحسب العدم

---

۱. ت: - «كان».

۲. ث: + «حقيقتاً».

۳. ت: «يتقدّمه».

۴. س، ش: «و المركب إنّما يتركب عمّا يتقدّمه وجوداً».

۵. ج: «الخارجي و الذهني».

۶. ث، خ: «يفتقر».

۷. ت، خ، ج: «مفتقر».

۸. ث: «يفتقر».

فإنّما هو بالنسبة إلى شيء مّا من الأجزاء؛ فإنّ وجود البيت مفتقر إلى وجود كلٍّ من الجدار و السقف، و عدمه إنّما يفتقر إلى عدم أحدهما، أيّاً ما كان.

و الثاني: أنّ التقدّم بحسب الوجود تقدّمٌ بالطبع[1]، و التقدّم بحسب العدم تقدّمٌ بالعلّية؛ فإنّ وجود كلٍّ من الجدار و السقف علّةٌ ناقصةٌ لوجود البيت، و عدم أحدهما- أيّاً ما كان- علّةٌ تامّةٌ لعدمه.

فإن قيل: يلزم من ذلك أن يكون لشيء واحد بعينه- و هو عدم هذا البيت المعين مثلاً- عللٌ تامّةٌ بعدد أجزائه؛ إذ عدم الجدار- على ما ذكرت- علّةٌ تامّةٌ لعدم البيت، كما أنّ عدم السقف أيضاً علّةٌ تامّةٌ له، و هم قد صرّحوا باستحالة توارد علل تامّة على معلولٍ واحد بالشخص.

قلنا: البُرهان إنّما دلّ[2] على أنّ الواحد بالشخص لا يمكن أن يكون له علل تامّةٌ مجتمعةٌ أو ممكنةُ الاجتماع، و أمّا العلل التامّة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها.

ثمّ إنّ كلّ واحد من أعدام[3] الأجزاء[1] علّة تامّة لعدم المركب؛ بشرط تقدّمه على سائر الأعدام

---

١. قوله: و الثاني أنّ التقدّم بحسب الوجود تقدّم بالطبع. أقول: فيه نظر؛ لأنه حقّق (ر، ذ: سبق) أخيراً أنّ كلّاً من الأعدام بشرط تقدّمه على سائر الأعدام علّة تامّة، فلا يكون هو وحده علّة تامة. و الجواب أنّ حاصل كلامه بعد جواب الإيراد أنّ كلّاً منها (ر، ذ: منهما) مع هذا الشرط علّة تامّة، فيصير مآل الفرق إلى أنّ كلّاً من الأعدام بشرط سبقه على سائر أعدام الأجزاء علّة تامّة في مرتبته (ض، ر، ذ: مرتبة) بدون مداخلة سائر الأعدام، و ليس حال وجود الأجزاء كذلك، أعني: أنّه ليس وجود جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الأجزاء علّة تامّة في مرتبة من المراتب. و الحاصل أنّ المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الأجزاء، و لا يستغني في وجوده عن وجود شيء من الأجزاء، فقد ساق الكلام أوّلاً على المسامحة و الإجمال ليورد (ض: المورد) عليه السؤال، ثمّ يفصّل المقصود (ر، ذ: - المقصود) في الجواب. ثمّ إنّا قد أشرنا فيما سبق إلى ما هو الحقّ في هذا (ر، ذ: - هذا) المقام، فليكن على ذُكر منك (الدواني).

٢. ج: «يدلّ».

٣. ث، ت، خ، ج: «عدم».

الأخر، فإذا عدم جزء من المركب في زمانٍ و لم يعدم في ذلك الزمان و لا قبله جزء آخر منه، كان ذلك العدم مع هذا الشرط علّة تامّة لعدم المركب، و إذا عدم جزئان منه معاً في زمانٍ لم يكن شيء من هذين العدمَين علّةً تامّة [١] لعدم المركب؛ لفقدان الشرط، بل مجموعهما علّة تامّة له؛ بشرط تقدّمه زماناً على أعدام الأجزاء الأُخر. فهذه علل تامّة قد اعتبر فيها شروط [٢] متنافية، فلا يمكن اجتماعها.

فظهر [٤] من ذلك أنّه إذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن أن يعدم بعدم جزء آخر بعده، و هذا الإشكال ليس مخصوصاً بأعدام الأجزاء [٥]، بل جار في أعدام سائر العلل الناقصة، كعدم الفاعل و عدم الغاية و عدم الشرط؛ فإنّ كلّ واحد منها أيضاً علّة تامّة لعدم المعلول، و وجه التفصّي ما نبّهت عليه.

(و هو) أي: تقدّم الأجزاء على الماهية **(علّة الغنى)** للأجزاء **(عن السبب)** الجديد؛ لأنّ الجزء لمّا كان متقدّماً على الكلّ فمتى تحقّق الكلّ فلا بدّ و أن يتحقّق الجزء أوّلاً، فاستحال عند تحقّق الكلّ احتياجه إلى سبب جديد يحقّقه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

(فباعتبار الذهن بيّن، و باعتبار الخارج غني) يعني: أنّ الغناء عن السبب الجديد إن اعتبر

---

١. قوله: ثمّ إنّ كلّ واحد من أعدام تلك الأجزاء. أقول: إنّما يحتاج إلى ذلك إذا ثبت أنّ عدم الشيء المعيّن أمر شخصي و دون إثباته خرط القتاد. لا يقال: لو لم يكن مشخّصاً و كان عدمه المستند إلى عدم إحدى العلل غير العدم المستند إلى عدم علّة أخرى لجاز أن يتّصف بشخص آخر من العدم؛ إذا انتفى جزء آخر. لأنّا نقول: الملازمة ممنوعة؛ إذ كلّية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب أفراده و هو ظاهر. ثمّ الظاهر كما أسلفناه أنّ عدم كلّ واحد من الأجزاء لا دخل له بخصوصيته في استباع عدم المعلول، بل علّته انتفاء إحدى علل الوجود، بل انتفاء علّته التامّة المستلزمة لانتفاء إحدى العلل فتذكر (الدواني).

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: - «تامّة».

٣. ث: «شرايط».

٤. ث، خ: «و ظهر».

٥. أ، ث، ر، ز: «الآخر».

في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمّى الجزء بيّن الثبوت، و إن اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمّى الجزء الغنيّ.

(فتحصل) للجزء **(خواصّ ثلاث واحدة)** و هي: التقدّم بحسب الوجودَين: الذهني و الخارجي، **(متعاكسة)** أي: خاصّة مساوية للجزء؛ فإنّ كلّ جزء متقدّمٌ على الكلّ، و كلّ ما هو متقدّم على آخر[1] فهو جزء له.

فإن قيل[2]: إن أريد بهذا التقدّم التقدّمُ في الوجودَين جميعاً، على ما هو ظاهر عبارة القوم، فباطل؛ لأنّ الجزء الذهنيّ - كالجنس و الفصل - لا يتقدّم في الوجود الخارجي، و إلّا امتنع الحمل، و إن أريد أنّ الجزء الذهني متقدّم بالوجود الذهني، و الجزء الخارجي متقدّم بالوجود الخارجيّ - على ما ذكر[3] - فالعلّة الفاعلية للشيء متقدّمة عليه في الخارج إن كانت علّة له في الخارج، و في الذهن إن كانت[4] في الذهن، فهذه الخاصّة لا تكون مساوية للجزء؛ لصدقها على[5] العلّة الفاعلية أيضاً.

أقول: الظاهر أنّ مرادهم الأوّلُ - على ما صرحَ به الإمام - لكن معناه أنّ الجزء متقدّم على الكلّ في الوجودَين جميعاً؛ إن كان بينهما مغايرة في الوجودَين[6].

---

١. خ: «الآخر».

٢. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٠- ٤٢١.

٣. خ: «ذكره».

٤. خ: + «علة له».

٥. خ: + «ذات».

٦. قوله: إن كان بينهما مغايرة في الوجودين. أقول: لمّا علمت الفرق بين الجنس و المادة، و أنّ ما هو جنس ليس جزءاً و ما هو جزء ليس جنساً، فلا شيء عندك هذا النقض، و لم يحتج إلى هذا التكلّف، مع ما فيه من المناقشة التي لا يخفى على الفطن. فإن قلت: المادّة العقلية الصرفة التي يفرضها العقل في البسائط (ر، ذ: البسيط) كاللون في السواد مثلاً، غير متميّزة في الوجود الخارجي كما صرّح به الشيخ فيما نقلته سابقاً، فالجزء العقلي مطلقاً لا يتقدّم في الوجودين. قلت: لا تركيب (ز: لا تركّب) هناك

بيان ذلك: أنّ الجزء لا بدّ و أن يكون مغايراً للكلّ بحسب التعقّل و الوجود الذهني، فإن كان- مع ذلك- مغايراً له بحسب الوجود الخارجي أيضاً- و ذلك إذا كان جزءاً غيرَ محمولٍ- وجب

حقيقة؛ فإنّ ذلك أمر يفرضه العقل فيه بضرب من التحليل من غير أن يطابق العين. و يشبه أنّ إطلاق التركيب عليه و على غيره على سبيل الاشتراك، بل على سبيل المسامحة. و كان في عبارة الشيخ المنقولة إيماء إلى ذلك، و قد صرّح به في التعليقات. ثمّ لو تنزّلنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثاني، و لا يرد النقض بالعلّة المعدّة كما ذكره الشارح؛ لأنّ المعدّ لوجود شيء في الخارج ربما يتقدّم (ض، ز: يقدّمه) بالوجود الذهني؛ لجواز كون موجود ذهني معدّاً لموجود خارجي، و كذا الكلام في العكس. و أمّا ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن، فلا بدّ أن يتقدّمه في الوجود الذهني، و كذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجي، فالوجود المأخوذ في قولنا يجب تقدّم الجزء على الكلّ في الوجود الذي هو جزء (ر، ذ: - جزء) بحسبه، هو وجود الكلّ، و لا يجب في المعدّ للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدّمه عليه بحسب الخارج، و لا في معدّ وجود الشيء (ز: شيء) في الذهن أن يكون متقدّماً على ذلك الشيء بحسب الذهن. (ز: + أقول: التقدّم بحسب الوجودين إن كان بينهما مغايرة في الوجودين أعمّ من أن يكون موجوداً في الخارج أو لا يكون، بل مجرّد فرض الوجود كاف، ففي لوازم الماهية التقدّم بحسب الوجود الذهني ظاهر، و بحسب الوجود الخارجي على تقدير المغايرة في الوجود الخارجي. و تقدير المغايرة في الوجود الخارجي أعمّ من أن يكون وجودهما متحققاً أو مفروضاً. اللّهم إلّا أن يقال إنّه مختص بأن يكون موجودين، و لا يشمل إذا لم يكن وجودهما متحققاً). فإن قلت: فعلى هذا التوجيه ينتقض بطرفي النسبة؛ فإنّ النسبة إذا كانت موجودة في الخارج كان طرفاها أيضاً موجودين فيه، و إذا كانت موجودة في الذهن كان طرفاها أيضاً موجودين فيه. قلت: الخاصة المذكورة هو وجوب التقدّم بحسب الوجودين على الوجه المذكور بالنظر إلى الجزء من حيث هو جزء (ر، ذ: فردٌ)، و لا يوجد وجوب التقدّم بحسب الوجودين بهذا المعنى في قسم آخر من الأقسام الكلّية للعلّة، كالشرط و الفاعل و المعدّ و غيرها من الأقسام لكلّية، و تحققه في بعض أفراد قسم من الأقسام لا يقدح في ذلك. نظير ذلك أن يقال: الانعكاس إلى الكلّية مخصوص بالسالبة الكلّية، و لا يقدح في ذلك صدق الكلّية في عكس بعض الموجبات الكلّية، كقولنا: كلّ إنسان ناطق. و لا يخفى عليك أنّ طرفي النسبة ليس قسماً من الأقسام الكلّية للعلّة، بل هو فرد من أحد تلك الأقسام، و هو الشرط، فتأمّل (الدواني).

تقدّمه بحسب الوجودَين جميعاً، كما ذكرنا في مثال البيت، و إن لم يكن مغايراً له بحسب الوجود الخارجيّ - و ذلك إذا كان من الأجزاء المحمولة؛ فإنّها عين الكلّ بحسب الخارج - لم يتصوّر له تقدّم بحسب الخارج، و إنّما يكون تقدّمه بحسب الوجود الذهني فقط، لكنّه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكلّ في الخارج وجب أن يكون متقدّماً عليه في الوجود الخارجي، فهذا المعنى، أعني: التقدّم بحسب الوجودَين[1] على تقدير المغايرة بحسبهما، خاصّةً مساوية للجزء، لا يوجد في العلّة الفاعلية؛ لأنّ العلّة الفاعلية للشيء إن كانت علّة له في الخارج لا يجب تقدّمها في الوجود الذهني، و إن كانت علّة له في الذهن لا يجب تقدّمها في الوجود الخارجيّ.

فإن قيل: لنا أن نختار أنّ مرادهم المعنى الثاني، أعني: أنّ الجزء الذهني متقدّم بالوجود الذهني، و الجزء الخارجي متقدّم بالوجود الخارجي، و لا يرد النقض بالعلّة الفاعلية للشيء؛ لأنّه لا يصدق عليها أنّها متقدّمة عليه بالوجود الذهني إن كانت علّة له في الوجود الذهنيّ؛ فإنّ الفاعل لوجود الصور في الأذهان هو المبدء الفياض، و مقدّمات الدليل إنّما هى معدّات[2] لفيضانها منه، و قد يحصل لنا معلومات كثيرة، و لا يخطر ببالنا المبدء الفياض.

قلنا: له أن يعود و يورد النقض بالعلّة المعدّة؛ إذ يصدق عليها أنّه يجب تقدّمها بالوجود الخارجيّ؛ إن كانت علّة معدّة له بحسب الوجود الخارجي، و تقدّمها بالوجود الذهنيّ؛ إن كانت علّة معدّة بحسب الوجود الذهني، كمقدمات الدليل.

(و اللتان أعمّ) أي: يحصل للجزء خاصّتان أُخرَيان، تتفرّعان على الخاصّة الأولى؛ فإنّ الجزء

---

١. قوله: فهذا المعنى أعني التقدّم بحسب الوجودين - إلى قوله - خاصة مساوية للجزء. أقول: لا يقال: الملزومات بالنسبة إلى لوازمها بحسب الماهية كذلك. لأنّا نقول: لوازم الماهيّة لا ينفكّ عن الماهيّة بمعنى أنّ الماهيّة حيث وجدت كانت متّصفة بها، لا بمعنى أنّها حيث وجدت الماهية وجد اللازم؛ فإنّ الأربعة على تقدير وجودها في الخارج متّصفة في الخارج بالزوجية، و لا يلزم منه وجود الزوجية في الخارج (الدواني).

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: «معدمات».

لمّا كان متقدّماً على الكلّ بحسب الوجود الذهني و الخارجي، لزم من الأوّل- أعني: مِن تقدّمه بحسب الوجود الذهنيّ- استغناؤه عن الوسط[1] في التصديق، بمعنى أنّ جزم العقل بثبوت الجزء للماهيّة لا يتوقّف على ملاحظة وسط و اكتساب بالبرهان، بل يجب إثباته لها، و يمتنع سلبه عنها بمجرّد تصوّرهما، و من الثاني- أعني: مِن تقدّمه بحسب الوجود الخارجيّ[2]- الاستغناء عن الواسطة[3] في الثبوت، بمعنى أنّ حصول الجزء للمركب- كالجدار للبيت و اللون للسواد- لا يفتقر إلى سبب جديد، فظهر[4] أنّ للجزء خواصّاً ثلاثاً:

الأولى: التقدّم بحسب الوجودَين، و هي خاصّة حقيقيّة لا يصدق على شيء من العوارض.

الثانية: الاستغناء عن الواسطة[5] في التصديق، بمعنى: وجوب الإثبات[6] و امتناع السلب[7] بمجرّد إخطار الجزء و الماهيّة بالبال، بل بمجرّد تصوّر الماهيّة[8]، و هذه خاصّة إضافيّة لا حقيقيّة؛ لصدقها

---

١. ت: «عن الواسطة».

٢. قوله: و من الثاني، أعني: من تقدّمه بحسب الوجود الخارجي. أقول: فيه بحث؛ لأنّ التقدّم الخارجي اللازم للجزء- على ما حقّقه آنفاً- بمعنى أنّه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدّماً، فإذا لم يكن له وجود خارجي مغاير- كما في مثال اللون- لم يكن متقدّماً، فيلزم أن لا يتحقّق الاستغناء عن الواسطة في الثبوت. و الجواب: أنّ التقدّم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء، و إن لم يتحقّق التقدّم بالفعل، و حينئذٍ يبقى النظر في أنّ الاستغناء مستند إلى تلك الحيثية، فتدبر فيه، ففيه ما فيه (الدواني).

٣. ث: «الوسط».

٤. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٠.

٥. ث، خ، ج: «الوسط».

٦. أ: «الثبوت».

٧. خ: + «بحصد».

٨. قوله: بل بمجرد تصوّر الماهية. أقول: ينبغي إسقاطه؛ فإنّه ما لم يتصوّر الذاتي بخصوصه لم يتصوّر إثباته، و تصور الماهية لا يستلزم تصوره إلّا في ضمن الكلّ إجمالاً، و ذلك لا يكفي في الحمل؛ إذ المخطر بالبال هاهنا هو المجموع، و لا شكّ في إمكان تعقّل النوع مع عدم إخطار الجنس بالبال. قال

على اللوازم البينة بالمعنى الأعمّ؛ إذا[1] اشترط إخطارهما، و[2] الأخصّ؛ إن اكتفي بتصوّر الماهية.

الثالثة: الاستغناء عن الواسطة[3] في الثبوت، و هي أيضاً إضافية؛ لصدقها على لوازم الماهية، سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجاً إلى وسط، كتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين بالنسبة إلى المثلّث؛ فإنّه لازم له لذاته و يفتقر بيانه إلى وسائط، أو غير محتاج، كالانقسام بمتساويين للأربعة.

ثمّ التركيب[4] قد يكون اعتبارياً، بأن يكون هناك عدّة أمور يعتبرها العقل أمراً واحداً، و إن لم يكن واحداً في الحقيقة، و ربما يضع بإزائه إسماً، كالعشرة من الآحاد و العسكر من الأفراد، و لا يلزم فيه[5] احتياج بعض الأجزاء إلى البعض.

فإن قيل[6]: إن أريد عدم الاحتياج أصلاً فباطل؛ لأنّ احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء

في هذا الموضع من الشفاء [المنطق، المدخل: ٣٤- ٣٥]: «فيجب أن تكون هذه المقومات معقولة مع تصور الشيء، بحيث لا يجهل وجودها له، و لا يجوز سلبها عنه، حتى تثبت الماهية في الذهن، مع رفعها في الذهن بالفعل. و لست أعني بحصولها في العقل خطورها بالبال بالفعل، فكثير من المعقولات لا تكون خاطرة بالبال، بل أعني أنها لا يمكن مع إخطارها بالبال، و إخطار ما هي مقوّمة له بالبال، حتى تكون هذه مخطرة بالبال، و ذلك مخطراً بالبال بالفعل، أن يسلبها عنه، كأنك تجد الماهية بالفعل خالية عنها مع تصوّرها». ثمّ قال مكرّرا لذلك المعنى: «و قد علمت» أني لست أعني في هذا التعقل أن يكون إذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظا إليه، يكون مع ذلك تصورت أفراد المقومات له أيضاً بالفعل، فربما لم تلحظ الأجزاء بذهنك، بل أعني بهذا أنك إذا أخطرت الأمرين معا بالبال، لم يمكنك أن تسلب الذى هو مقوّم عن الذى هو مقوّم له، سلباً يصحّ معه وجود المقوّم بماهيته في الذهن، من دون وجود ما يقوّمه فيه» (الدواني).

١. أ، ث: «إن».

٢. خ: «أو».

٣. ث: «الوسط».

٤. ث: «المركب».

٥. خ: «منه».

٦. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٥.

المادّية لازم قطعاً، و إن أريد عدم الاحتياج فيما بين الأجزاء المادّية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي أيضاً، كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلاً.

قلنا: المراد الأوّل، و الصُوَر الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محضُ اعتبارِ العقل، لا تحقّق لها في الخارج؛ إذ ليس من العسكر في الخارج إلّا تلك الأفراد، فلو أُخذت جزءاً منها لم تكن تلك الماهيات موجودات خارجية؛ لأنّ ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعاً، و الكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية؛ فإنّ لها صُوَراً اجتماعية متحقّقة في نفس الأمر، كما في البيت[1]، بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاجٌ، كما في المعجون، بل و[2] صُوَرٌ نوعية جوهرية هي مبدء الآثار العجيبة، كما في الترياق.

فإن قيل: كلٌّ من المزاج و الهيئة الاجتماعية عَرَض، فكيف يكون جزءاً من المعجون و البيت، و هما جوهران؟

قلنا: لا استحالة في[3] تركب[4] جوهر[5] من جزئين[6]؛ أحدهما جوهر، و الآخر عَرَضٌ قائمٌ بذلك

---

١. قوله: فإنّ لها صوراً اجتماعية متحققة في نفس الأمر كما في البيت. أقول: أراد بنفس الأمر هاهنا الخارج بقرينة السابق؛ فإنّ جهة (ز: قرينة) الوحدة في العسكر أيضاً متحقّقة في نفس الأمر، مثل الاجتماع و التعاون و نحوهما، ثمّ وجود الصورة الاجتماعية في البيت مبني على أنّ صورتها الوضع المخصوص و هو موجود في الخارج (الدواني).

٢. ج: - «و».

٣. ت، ج: + «أنّ».

٤. خ: «يتركّب».

٥. ج: «الجوهر».

٦. قوله: قلنا: لا استحالة في تركّب جوهر من جزئين. أقول: فإن قلت: كيف يوافق ذلك ما اشتهر بين الحكماء من أنّ جزء الجوهر جوهر، حتى إنّهم يستدلّون بكون الشيء جزءاً للجوهر على جوهريّة ذلك الشيء. و أيضاً الشيخ صرّح في إلهيّات الشفاء على أنّ الجسم يحمل على مجموع الهيولى و الصورة و الأعراض، ثمّ أورد على نفسه أنّكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص، و قد

الجوهر الذي هو جزؤه، و[1] إنّما المستحيل أن يتركب[2] الجوهر من عَرَضٍ قائمٍ بذلك الجوهر؛ لأنّه يكون متأخّراً عنه، و ما يكون جزء الشيء[3] متقدّماً عليه، و قد يكون حقيقياً، بأن يحصل من اجتماع عدّة الموجودات[4] حقيقةٌ واحدة وحدة حقيقية مختصّةٌ باللوازم و الآثار[5].

أجمع (ض، ر، ذ: اجتمع) الحكماء على أنّ للشخص أعراضاً و خواص خارجة عن طبيعة الجنس، و أجاب عنه بأنّ معنى كلامهم أنّ طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في أن يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم إلى تلك الأعراض بالفعل؛ لا لأنّ طبيعة الجنس لا يقال (ض: + عليه) على الجملة؛ فإنّه لو كان لا يقال على الجملة لم يكن محمولاً على الشخص، لكنّه لو لم يكن هذه الأعراض و الخواص لكان يكون أيضاً هذه الطبيعة، فهذه الأعراض خارجة عن أن يحتاج إليها الجسم مثلاً في أن يكون جسماً، إلّا أن يكون مخصّصاً، و ليس في ذلك أنّه إذا كانت هذه فليس يقال عليها الجسم. هذا كلامه، مع أنّه صرّح به في مواضع (ز: + أُخر) بأنّ جزء الجوهر جوهر. قلت: الذي يتلخّص من كلامه أنّ العرض لا يكون جزءاً للحقيقة النوعيّة الجوهرية، بمعنى أنّ انضمام العرض إلى الموضوع لا يحصّل نوعاً واحداً حقيقيّاً، و ذلك لا ينافي دخوله في الشخص أو الصنف، كما صرّح به هاهنا و أشار إلى تحقيق ذلك في المنطق؛ حيث حقّق أن ليس كلّ معنى اقترن بمعنى يوجب أن يجعل له ذاتاً (ر: ذواتاً) أحدية يصلح أن يجعل مستحقه لوقوعه في جنس مفرد، و إلّا لكان الإنسان مع البياض، بل مع الفلاحة ذاتاً متحدة، و هي كلّية، فيكون نوعاً، فيصير الإنسان جنساً. و قال: و إذا شئت أن تعلم أنّ كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي إلى اتحاد، فانظر هل كونه ذا بياض يجعل (ز، ر: - يجعل) بجعل الشيء محصّلاً موجوداً بالفعل جعل فصل اللون باللون و جعل فصل الحيوان بالحيوان، فتجد الشيء إنّما يتحصل (ض: يحصل) شيئاً، بأن يصير جسماً أو شيئاً آخر، و حينئذٍ (ر، ز، ذ: فحينئذ) يلزم (ر، ز، ذ: يلزمه) أن يعرضه أنّه ذو بياض. هذا كلامه، و بهذا التفصيل يندفع (ز: اندفع) التدافع بين كلاميه (الدواني).

١. ت، ج: - «و».

٢. أ، ث، ت: «يركّب».

٣. ذ، ز: + «يكون».

٤. خ، ج: «موجودات».

٥. قوله: وحدة حقيقية مختصة باللوازم و الآثار. أقول: فإن قلت: القسم الأوّل أيضاً مختص باللوازم و الآثار؛ فإنّ العسكر و العشرة مختصان (ض، ز: يختصان) بلوازم و آثار لا يوجد لغيرهما. قلت: المراد

[أحكام الجزء]

(و لا بدّ) في هذا المركب **(من حاجة مّا لبعض الأجزاء إلى بعض**[1]**)**؛ إذ لو استغنى كلٌّ[2] من الأجزاء عن الآخر لم تحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية، كالحَجَر الموضوع بجنب الإنسان.

قالوا[3]: هذا الحكم الكلّي بديهي، و التمثيل للتوضيح، لا ليستدلّ به؛ فإنّه ربما خفي التصديق البديهي لخفاءٍ في تصوّرات أطرافه[4]، و تلك الحاجة قد تكون من جانب واحد، كالمركب من البسائط العنصرية و ممّا يقوم بها من الصوَر المعدنية أو النباتية أو الحيوانية؛ فإنّ الصُوَر[5] يحتاج إلى تلك الموادّ[6] من غير عكسٍ، و قد يكون من جانبَين، لكن لا باعتبارٍ واحد، و إلّا لزم الدور، و هذا

باللوازم و الآثار لوازم و آثار لا يكون عين مجموع آثار الأجزاء المادية و لوازمها، بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب، كما تشعر به العبارة، و ليس في العسكر و العشرة الاجتماع (ر، ذ، ز: إلّا اجتماع) لوازم الآحاد، بخلاف المعادن مثلاً؛ فإنّ لها خواص ليست عين مجموع خواص الأجزاء، كالياقوت مثلاً، و لعلّ هذا معيار للوحدة (ر، ذ: الوحدة) الحقيقية (ض: معيار الحقيقة) (الدواني).

١. ت، س: «البعض».

٢. خ: + «واحد».

٣. انظر: شرح المواقف ٣: ٥٨.

٤. قوله: فإنّه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات أطرافه. أقول: لا طائل تحته؛ إذ ظاهر أنّ هذا التمثيل لا يزيل خفاء تصورات أطراف ذلك التصديق، بل إنّما يزيل الخفاء عن نفس الحكم؛ فإنّ تذكر الجزئيات التي صارت في مبادئ (ز: مبداء) الفطرة معدّة لفيضان حكم كلّي بعد النفس لتذكر (ض: ليتذكر) ذلك الحكم، بل ربما صارت تلك الجزئيات معدّة لفيضان حكم كلّي في الخيال (ض، ز: لفيضان الحكم الكلّي في الحال)، فالوجه إسقاط هذا (الدواني).

٥. ت: «الصورة».

٦. قوله: فإنّ الصّور يحتاج إلى تلك المواد. أقول: فيه نظرٌ؛ لأنّ الحال المحتاج إلى المحل من غير عكس عرضٌ عندهم، فالصواب أن يقال: إنّ المواد يحتاج إلى تلك الصّور في تحصّلها (ض: تحصيلها) النوع

معنى قوله: **(و لا يمكن شمولها)** أي: شمول الحاجة للأجزاء **(باعتبارٍ واحد)** بل يجب أن يكون باعتبارين، كما يحتاج الهيولى إلى الصورة من جهة البقاء، و يحتاج الصورة إلى الهيولى من جهة التشخّص.

(و هي) أي: أجزاء الماهية، **(قد تتميز في الخارج)** بأن يكون لكلّ واحد منها وجود مستقلّ في الخارج غيرُ وجود الآخر فيه، و بالضرورة تكون متميزةً في الذهن أيضاً، و هذه الأجزاء لا يمكن حملها على المركب، و لا حمل بعضها على بعضٍ مواطاةً.

(و قد تتميز في الذهن) فقطْ دون الخارج، و هذه هي الأجزاء المحمولة، و قد تحيرت أفهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الأجزاء المحمولة[1]، فاختلفوا على مذاهب أربعة[1] حسب

المعدني أو النباتي مثلاً، كما علم من كلام القوم أيضاً، و قد سبق مع ما فيه، و حينئذٍ لا (ض: - لا) يلزم كونها أعراضاً، و يكون مثال الاحتياج من جانب واحدٍ الهيئة الاجتماعية التي هي عرض (الدواني).

١. قوله: و قد تحيّرت أفهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الأجزاء المحمولة. أقول: أنت خبير بأنّ ما هو جزء حقيقة ليس محمولاً، و ما هو محمول ليس جزءاً حقيقة، فإطلاق (ض: و إطلاق) المحمول على الأجزاء مسامحة؛ نظراً إلى اتحاد الجزء و المحمول بالذات، و إن اختلفا بنحو التعقل و الاعتبار، و عند هذا الإشكال في المركب العقلي كما سبق تفصيله. فإن قلت: ما الذي تختاره من الاحتمالات الأربع؟ قلت: الأجزاء الحقيقية، أعني: المادّة و الصورة موجودتان بوجودين متغايرين، و لا يحملان على المركب، و الجنس و الفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكلّ، فتحملان عليه. فإن قلت: فيلزم من وجود الجنس و الفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الأوّل، و هو وجود الكلّ بدون الجزء و (ض: أو) قيام الشيء الواحد بأمور متعددة. قلت: طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل - على ما سبق تحقيقة - لا يغاير الفصل لا في الذهن و لا في الخارج؛ فإنّ الحيوان لا بشرط شيء مثلاً إذا انضمّ إليه الناطق فإنّما ينضمّ إليه من حيث إنّه بعيّنه و يحصّله، لا من حيث إنّه أمر آخر يحصل منها (ض: يتحصل منهما) ثالث، و من ثمّ قال في الشفاء: و لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصّل قبل وجود النوعية لكان سبباً لوجود النوعية، مثل الجسم الذي بمعنى المادّة، و (ض: - و) إن كانت قبلية بالذات لا بالزمان، بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير، و في العقل أيضاً الحكم هكذا؛ فإنّ العقل لا يمكنه أن يضع في شيء من الأشياء للجسمية التي هي طبيعة

الاحتمالات الممكنة؛ و ذلك لأنّ هذه الأجزاء إمّا أن تكون صُوَراً لأمور متعدِّدة[٢]، أو لأمر واحد،

الجنس وجوداً يحصل هو أوّلاً و ينضمّ إليه شي، آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل؛ فإنّه لـو فعل (ض: جعل) ذلك (ض: + كان ذلك) المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع، بل كان جزءاً منه في العقل أيضاً، بل إنّما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود و العقل معاً إذا أحدث النوع بتمامه، و لا يكون الفصل خارجاً عن معنى ذلك الجنس مضافاً إليه، بل منضماً فيه و جزءاً منه من الجهة التي أومأنا إليه. انتهى. أقول: فالوجود إنّما يعرضها من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان، و نظير ذلك توجه الصورة الجسمية (ض: + و) الواحدة تعرض للهيولى التي هي معروض الانفصال؛ أعني: الصورتين لا من حيث إنّها متكثرة، بل الوحدة و الكثرة إنّما يحصلان بسبب وحدة الوجود و كثرته، فتأمل (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٣: ٦٩.

٢. قوله: و ذلك لأنّ هذه الأجزاء إمّا أن تكون صوراً لأمور متعددة. أقول: في هذا التجويز نظر؛ لأنّه إن كان المراد بقوله: إمّا أن يكون صوراً لأمور متعددة أن يكون صوراً علميّة لمفهومات متعددة، فلا يحتمل القسم الثاني؛ لأنّ الأجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صوراً لمفهومات متعددة ضرورة، و إن كان المراد أن يكون صادقة على أمور متعددة فالقسم الأوّل غير محتمل؛ لأنّ تلك الأجزاء صادقة على أمر واحد هو الماهية لا محالة؛ إذ الكلام في تلك الأجزاء، فيكون من القسم الثاني البتة. و أيضاً حينئذٍ لا يكون القسم الأوّل الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الأوّل؛ لأنّ المعتبر في القسم الأوّل أن يكون الأمور المتعددة التي يصدق عليها تلك الأجزاء متحدة في الوجود، و ليس ذلك هو (ر، ذ: - هو) الاحتمال الأوّل، بل هو أن يتحدّ تلك الأجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهيّة (ر، ذ: في الماهيّة)، و إن كان المراد أعمّ من المعنيين فلا تقابل بين القسم الأوّل و الثاني؛ إذ يجوز أن يكون صوراً لأمور متعددة بالمعنى الأوّل و صوراً لأمر واحد بالمعنى الثاني، فيكون متخالفة في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه. و يمكن أن يقال- بعد اختيار المعنى الثالث الأعمّ-: أنّ المعتبر في القسم الثاني أن لا يكون صوراً لأمور متعددة، بل لأمر واحد، و حينئذٍ يظهر التقابل، و لكن يبقى أنّ القسم الأوّل (ض، ز: الثاني) غير محتمل، فتدبّر. ثمّ إنّ سيّد المحققين قدّس سره حصر الاحتمالات في الثلاث داخلاً الثالث في كلام الشارح، و لم يقسّم الاحتمال الثاني إلى القسمين، و ذكر أوّلاً ما هو الثالث في كلام الشارح و أورد عليه الردّ المذكور، و لم يدخله في الاحتمالات؛ لأنّه عنده إمّا راجع إلى الاحتمال الثاني أو خارج عن البحث، أعني: الأجزاء، كما يظهر من الردّ (الدواني).

و على الأوّل إمّا أن تكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد، أو بوجودات متعدّدة، و على الثاني إمّا أن تكون تلك الصوَر مأخوذة من أمور متعدّدة بحسب الخارج أو لا، فهذه احتمالات أربعة قد اتّخذ كلّ واحد منها مذهباً:

الاحتمال[١] الأوّل: أن تكون تلك الأجزاء صُوَراً لأمور متعدّدة موجودة بوجود واحد، و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تُغاير المركبَ[٢] ماهية لا وجوداً.

و يرد عليه: أنّ ذلك الوجود الواحد إن قام بكلّ واحد من تلك الأمور لزم حلول شيء واحد بعينه في محالٍّ متعدّدة، و إن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكلّ بدون وجود أجزائه، و كلاهما محال.

الاحتمال[٣] الثاني: أن تكون تلك الأجزاء صُوَراً لأمور متعدّدة موجودة بوجودات متعدّدة، و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية و وجوداً.

و هو مردودٌ بأنّ الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب، و كذا حمل بعضها على بعض؛ فإنّ المتمايزين[٤] بحسب الوجود الخارجي، و إن فرض بينهما أي ارتباط أمكن، يمتنع[٥] أن يقال: أحدهما هو الآخر، أو يقال: المجتمع منهما هو هذا الواحد أو ذلك[٦] الواحد، يشهد بذلك بديهة العقل.

و بهذا يبطل ما تمسّك به هذا القائل من أنّها لمّا التئمت و حصل منها ذاتٌ واحدة وحدة

---

١. خ: - «الاحتمال».

٢. ج: «للمركب».

٣. خ: - «الاحتمال».

٤. ز: - «بحسب الوجود الخارجيّ يمتنع حملها على المركب، و كذا حمل بعضها على بعض؛ فإنّ المتمايزين».

٥. خ: «امتنع».

٦. ث، ذ، ج: «ذاك».

حقيقية صحّ حملها على تلك الذات، و حمل بعضها على بعض أيضاً.

الاحتمال[1] الثالث: أن تكون تلك الأجزاء صُوَراً لأمر واحد، لكن كانت مأخوذة من أمور متعدّدة بحسب الخارج، و هذا قول من قال: إنّه لا معنى للتركيب من الأجزاء المحمولة، إلّا أنّ هناك شيئاً واحداً قد حصل[2] له معان يتبعها معان أُخَر، فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بـ: هو هو، و هو يصير- باعتبار حصولها- شيئاً مخصوصاً ذا ماهية مخصوصة، يمتاز عن سائر الأشياء بالماهية و الخواصّ، فالمأخوذة من المتبوعات هي الذاتيات، و بها صارت تلك الماهية تلك الماهية؛ إذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى أن يكون شيء[3] قد حصل له معان متعدّدة[4] يتبعها صفات لا توجد بدونها، و المأخوذة من التوابع هي العَرَضيات؛ إذ ليس لها مدخل في نفس الماهية، بل إنّما حصلت بالعَرَض، كما حصل للإنسان عدّة من المعاني، كالأبعاد و النموّ و الحسّ و الحركة بالإرادة و النطق، و هي استتبعت معاني أُخَر، فالأبعادُ التحيزَ، و النموُّ التغيرَ، و الحسُّ الانفعالَ، و النطقُ التعجّبَ و الضحك، و المجموعُ قابليةَ الصناعات، فصار بها جوهراً جسمانياً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالارادة ناطقاً، و هي الذاتيات، فصار متحيزاً متغيراً منفعلاً متعجّباً ضاحكاً قابلاً للصناعات، و هي العَرَضيات.

و زعم هذا القائل أنّه يسهّل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العَرَضيات الذي هو معظم أركان الحكمة.

و يقرب منه ما قالوا: من أنّ الجنس و الفصل قد يكونان مأخوذَين من أجزاء خارجية، و لذلك حكموا بأنّ أجناس الأجسام و فصولها مأخوذة من موادّها و صُوَرها، و أنّ الحيوان مأخوذ من بدن الإنسان، و الناطق من نفسه الناطقة.

---

١. خ: - «الاحتمال».

٢. خ: «يحصل».

٣. خ: + «واحد».

٤. أ، ث، ت، ج: - «متعدّدة».

و هو مردودٌ بأنّ تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان أُخَر إن كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركباً من أجزاء متمايزة في الوجود، فلا يكون شيء منها محمولاً عليه مواطاةً[١]، و لا يكون المحمولات المشتقّة منها ذاتيات له[٢]؛ لأنّ المشتقّ من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب، ضرورةَ خروج النسبة عن المنتسبَين، و المشتمل على ما هو الخارج[٣] لا يكون ذاتياً له، و إلّا لزم أن يدخل في الماهية ما هو خارجٌ عنها، و إن كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتياً له، و كذا المحمولات المشتقّة منها لا يكون ذاتيات له؛ لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب. هكذا قال[٤] بعض المحقّقين.

أقول: و يستفاد منه أنّ الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتّقات[٥]؛ لأنّ مأخذ الاشتقاق

---

١. ج: «بالمواطاة».

٢. أ، ر، ز: - «له».

٣. ث: + «عن الشيء».

٤. أ، ث، ج: «ذكر».

٥. قوله: أقول و يستفاد منه أنّ الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات. أقول: التحقيق أنّ معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة؛ فإنّ معنى الأبيض و الأسود و غيرهما ما يعبّر عنه بالفارسيّة بـ: «سفيد» و «سياه» و نظايرهما (ر، ز، ذ: أمثالهما)، و لا يدخل في مفهومه (ض: مفهوم؛ ر، ذ: مفهومهما) الموصوف لا عاماً و لا خاصاً؛ إذ لو دخل في مفهوم الأبيض مثلاً الشيء كان معنى قولنا (ر، ز، ذ: قولك) الثوب الأبيض الثوب الشيء الأبيض، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معنى الثوب، الثوب الأبيض، و كلاهما معلوم الانتفاء، بل معنى المشتق هو المعنى الناعت وحده. ثمّ (ض: + قال) العقل يحكم إمّا بديهة أو بالبرهان أنّ بعضاً من تلك المعاني لا يوجد إلّا بأن يكون ناعتاً لحقيقة أخرى مقارناً لها شايعاً فيها، لا كجزء منها (ر: لا لجزئها؛ ذ: لا كجزئها)، و يسمّيه بالعرض، و بعضها ليس كذلك، و لو لا تلك الخصوصية لم يلزم أن يكون هناك شيء هو أبيض أو أسود، و هذا كما أنّ العقل لا يحكم بالنّظر الأوّل على أنّ الخشب مثلاً ناعت لغيره، ثمّ إذا لاحظ البرهان الدّال على ثبوت الهيولى حكم بأنّ هناك شيئاً صار خشباً بالعرض و من هاهنا يظهر أنّ الأعراض هي المشتقات و ما في حكمها كما سبق التلويح إليه، و لذلك أمكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته، كما وقع في الألوان؛ فإنّ كنهها

إذا[1] كان خارجاً عن ماهية المركّب[2] فظاهرٌ، و إلّا فمفهوم المشتقّ يشتمل على نسبة مأخذ[3] الاشتقاق إلى ما صدق عليه المشتقّ، أعني: المركب، فالنسبة خارجة عن المركب[4]، و كذا مفهوم المشتقّ؛ لاشتماله عليها.

الاحتمال الرابع: أن تكون تلك الأجزاء صُوَراً لشيء واحد، و[5] هو بسيط ذاتاً و وجوداً، لكن ينتزع العقل منه باعتباراتٍ شتّى هذه الصوَر المتخالفة. و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج[6] ماهية و وجوداً، و أنّ جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعلُ المركب فيه، و لا امتياز بينهما إلّا في الذهن، و هو المختار عند المحقّقين، و لا إشكال عليه إلّا ما سلف[7] من أنّ

عندهم بديهي، و مع ذلك نازع بعض (ر، ذ: - بعض) الحكماء في عرضيّتها، و لو كان حقيقتها مبادئ الاشتقاق لم يتصور النزاع؛ فإنّ العاقل (ض، ز: عاقلاً) لا يشكّ في أنّ التلوّن بالمعنى الذي أخذوه ليس جوهراً قائماً بذاته. فإن قلت: هذا يخالف ما أطبق عليه كلمة الجمهور، حتى الشيخ الرئيس (ر: - الرئيس) في الشفاء. قلت: قد سلف (ض: سبق) منا أنّه و إن كان خلاف ظاهر أقاويل الشيخ و المتأخرين، لكنّه ممّا أفصح عنه العلماء (ض، ز: العَلَمان)، و الفطرة السليمة يساعد عليه و لسنا ممّن يؤمن بما بيّن (ض: سبق)، و في الشفاء بل انتصب لذلك أقوام آخر و كلّ ميسّر لما خلق له (الدواني).

١. ت، ج: «إن».

٢. ذ، ر، ز: «المركبات».

٣. ت، خ، ج: «المأخذ».

٤. ت: «التركيب».

٥. خ، ج: - «و».

٦. قوله: و هذا هو القول بأنّ الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج. أقول: لا يخفى أنّ أصحاب هذا القول ينفون (ض: يمنعون) وجود الكلّي الطبيعي، فتلك الأجزاء غير موجودة في الخارج عندهم، فلا يكون عين المركّب في الخارج و متحداً معه في الجعل إلّا بتأويل، و هو أنّ وجود الشخص ينسب إليها بالعرض، فهناك وجود واحد هو وجود (ض، ر، ذ: - وجود) الشخص بالذات و لها بالعرض، و حينئذٍ يكون صحة الحمل (ر، ذ: + أيضاً) باعتبار هذا الاتحاد (الدواني).

٧. قوله: و لا إشكال فيه إلّا ما سلف. أقول: بل فيه أشياء آخر مثل أن يكون الحكم باتحادهما مجازياً من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما، و أن تكون تلك الأجزاء خارجة عن

الصوَر العقلية المختلفة كيف يتصوّر مطابقتها لأمر واحد بسيطٍ في الخارج، و قد عرفت جوابه هناك.

(و إذا اعتبر عروض العموم و مضايفه)- يعني: الخصوص- لأجزاء الماهية و عدم عروضهما لها، **(فقد تتباين**[1] **و قد تتداخل**[2]**)** يعني: ينقسم تلك الأجزاء إلى متباينةٍ لا يكون بينها عموم و خصوص، لا مطلقاً و لا من وجه، و إلى متداخلةٍ بينها عموم و خصوص. و المصنّف لم يعتبر المتساوية، بناءً على امتناع تركب الماهية الحقيقية من أمرَين متساويين عنده- على ما سيجيء[3]- و إلّا يلزم إدراج المتساوية في المتباينة[4]، و فيه بُعدٌ.

و منهم مَن أدرجها في المتداخلة؛ حيث قال[5]: الأجزاء قد تتداخل، بأن يكون بينها تصادق بالمساواة أو العموم مطلقاً أو من وجه، و قد تتباين، بأن لا يكون بينها تصادق[6] أصلاً، و المشهور أنّ المتداخلة ما يكون بعضها أعم من بعضٍ، فلا يتناول المتساوية، فيحتاج إلى أن تُجعل قسماً ثالثاً،

قوام الأمر الخارجي منتزعة منه (ض: عنه)، كما صرّح به، فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح، و أن يكون العقل لا يتناول (ض: + ما هو) معروض الوجود الخارجي حقيقة، بل الأمور المنتزعة، فيكون وجود الأمر الخارجي في العقل مجازاً عن وجود ما انتزع منه، و أن تكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الأجزاء من حيث هي كما في العوارض، و قد مرّ تفصيل بعض ما فيه (الدواني).

١. خ: «يتباين».

٢. ث، خ، ج: «يتداخل».

٣. ج: - «على ما سيجيء».

٤. قوله: و إلّا يلزم إدراج المتساوية في المتباينة. أقول: يمكن إدارجها في المتداخلة، بأن يقال: اعتبار العموم و الخصوص وجوداً مع قسم من اعتبارهما عدماً- و هو التساوي- منشأ التداخل، و القسم الآخر من اعتبارهما عدماً منشأ التباين، لكن لمّا كان الظاهر أنّ اعتبارهما وجوداً منشأ التداخل و اعتبارهما عدماً منشأ التباين، لم يلتفت إليه الشارح (الدواني).

٥. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٢٥.

٦. ت: + «بالمساواة أو العموم مطلقاً أو من وجه».

أو تقسّم الأجزاء إلى متصادقة و متباينة، ثمّ تقسّم المتصادقة إلى متداخلة و متساوية.

(و قد تؤخذ) الأجزاء المتداخلة، لا الأجزاء مطلقاً، **(مواد، و قد تؤخذ محمولة[1])**. قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين، فلا نعيده، و إنّما أرجعنا الضمير إلى الأجزاء المتداخلة لا الأجزاء مطلقاً؛ لأنّ هذين الاعتبارين إنّما يجريان في الأجزاء المحمولة- على ما أشرنا إليه في صدر ذلك البحث[2]- و لعلّ المصنّف إنّما أخّر ذكر المتداخلة عن المتباينة- مع أنّ الأنسب كان تقديمها[3] عليها- إشارةً إلى ذلك.

(فتعرض[4] لها) أي: للأجزاء المحمولة، **(الجنسية و الفصلية)** البتّة، يعني: أنّ الأجزاء المحمولة إمّا أجناس أو فصول، بمعنى منع الخُلوّ؛ لأنّ الجزء المحمول[5] إن كان تمامَ الذاتي المشترك بين الماهية و ما يخالفها في الحقيقة، كان جنساً، و إلّا كان[6] فصلاً؛ لاستحالة أن يكون جزءاً لجميع الماهيات، لمكان البسائط، فهو يميز الماهية عن بعضها، و لا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتياً مميزاً للماهية في الجملة.

و لا يكون تمام الذاتي المشترك **(و جعلاهما واحد)**؛ إذ لو كان لكلٍّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن أحدهما محمولاً على الآخر، و لا على الماهية المركبة منهما، حملاً بالمواطاة.

---

١. قوله: و قد تؤخذ الأجزاء المتداخلة لا الأجزاء مطلقاً مواد، و قد تؤخذ محمولة. أقول: علمت أنّ الفصل باعتبار التحصّل صورة، و سيشير إليه المصنف، فقد سلك هاهنا طريق الاكتفاء (الدواني).

٢. أ، ت، ج: «المبحث».

٣. قوله: مع أنّ الأنسب كان تقديمها. أقول: لأنّ التداخل وجودي و التباين رفعه (الدواني).

٤. ش: «فيعرض».

٥. قوله: بمعنى منع الخلو لأنّ الجزء المحمول. أقول: قيّد بذلك؛ إذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط، و إن كان بينهما في الواقع منع الجمع أيضاً، كما يشعر به الدليل المذكور (الدواني).

٦. ث، ج: «الكان».

(و الجنس كالمادّة، و هو معلولٌ، و الفصل كالصورة، و هو علّةٌ)[١].

الجنس و الفصل إذا نُسِبا إلى المادّة و الصورة، كان الجنس كالمادّة في أنّ الشيء - أي: المركب - حاصل معها[٢] بالقوّة، و الفصل كالصورة في أنّ الشيء - أي: المركب[٣] - حاصل معها[٤] بالفعل، و الفصل علّة، و الجنس معلول، على معنى أنّ الطبيعة الجنسية إذا حَصَلت في العقل كانت أمراً مبهماً متردّداً بين أشياء متكثّرة هو عين كلّ واحد منها بحسب الخارج، و كانت غير منطبقة على تمام حقيقةٍ واحد[٥] منها، فإذا انضمّ إليها[٦] الفصلُ تعيّنت، و زال عنها الإبهامُ و التردّد، و انطبقت على تمام حقيقةٍ واحدة من تلك الأشياء، فالفصل علّةٌ لصفات الجنس في الذهن، و هي التعيّن و زوال الإبهام و التحصّل، أعني: الانطباق على تمام الماهية، فيكون الفصل علّة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات، و علّيته له بهذا المعنى بديهيةٌ، بعد تعقّل الطبيعة الجنسية و الفصلية على ما ينبغي.

و توهُّمُ كون الفصل علّةً لوجود الجنس في الذهن باطلٌ، و إلّا لم يعقَل الجنس إلّا مع فصلٍ مّا. و كذا توهُّم كونه علّةً لوجوده[٧] في الخارج، و إلّا لتغايرا في الوجود، و امتنع الحمل بالمواطاة.

(و ما لا جنس له لا فصل[٨] له) بناءً على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين، فلو تركبت الماهية من جزئين، كان أحدهما أعمّ - و هو الجنس - و الآخر أخصّ - و هو الفصل - فما

---

١. س: «و الجنس هاهنا كالمادّة و هو معلول و الآخر صورة و هو علّة». ش: «و الجنس منهما كالمادّة و هو معلول و الآخر صورة و هو علّة».

٢. أ: «معه».

٣. أ، ت: - «أي: المركب».

٤. أ: «معه».

٥. ز، خ، ج: «واحدة».

٦. ث، ت: «إليه».

٧. ث، خ، ذ، ر، ز: «للوجود».

٨. س، ش: «فلا فصل».

لا جنس له لا يكون مركباً، فلا يكون له فصلٌ، و فيه بحث سيجيء بيانه.

قال الشيخ في «الشفاء»[١]: الكلّي إمّا ذاتي أو عَرَضي، و الذاتي إمّا أن يدلّ على الماهية أو لا، فإن دلّ على الماهية فإمّا أن يدلّ على الماهية المتّفقة أفرادها- و هو النوع- أو المختلفة أفرادها- و هو الجنس- و إن لم يدلّ فلا يكون أعمّ الذاتيات، و إلّا لدلّ على الماهية المشتركة، بل يكون أخصّ منه، فيميز[٢] الماهية عن مشاركاتها[٣] في ذلك الأعمّ، فيكون فصلاً.

ثمّ رسم الفصلَ في «الشفاء»[٤] بأنّه: المقول على النوع في جواب أيّ شيء هو في ذاته من جنسه، و ذكر[٥] أيضاً فيه[٦]: أنّه ليس من الفصول المقوّمة ما لا يقسّم.

و قال في «الإشارات»[٧] إشارةً إلى الفصل: «و أمّا الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كلّيته[٨] بالقياس إليها قولاً في جواب ما هو، فلا شكّ أنّه يصلح للتميز الذاتي لها عمّا يشاركها في الوجود أو في جنسٍ مّا».

ثمّ رسم الفصلَ في «الإشارات» بما هو أعمّ ممّا في «الشفاء»، حيث قال[٩]: «و يرسم بأنّه كلّيّ يحمل على الشيء في جواب أيّ شيء هو في جوهره».

و قال بعض المحقّقين: كلام «الشفاء» مبني على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين، و إلّا فلا نسلّم أنّه لو لم يكن أعمّ الذاتيات لكان أخصّ منه، أمّا أوّلاً؛ فلجواز أن لا يكون ثمّة ذاتي

---

١. انظر: الشفاء (المنطق) المدخل: ٤١.

٢. ث: «و تميّز».

٣. ز: «مشاركتها».

٤. انظر: الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٦.

٥. ذ: + «فيه».

٦. الشفاء (المنطق)، المدخل، ص ٧٨.

٧. شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي، ج١، ص ٨٤.

٨. خ: «كلّيّة».

٩. شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي، ج١، ص ٩٤.

أعمّ، كما إذا تركب من أمرين متساويين فقط، و أمّا ثانياً؛ فلجواز أن يكون مساوياً للأعمّ.

و أيضاً: فيكون كلٌّ من الأمرين المتساويين فصلاً، فلا يصحّ في تعريف الفصل قوله: من جنسه، و كلام الإشارات مبني على جواز تركب الماهية من أمرين متساويين، فإذا كان الذاتي مساوياً لأعمّ الذاتيات، أو لم يكن هناك ذاتي أعمّ كان مميزاً له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس، فكان[1] فصلاً بمقتضى تعريفه المذكور في الإشارات، حيث عمّم و لم يقيد بقوله: من جنسه، فإذا[2] كان أخصّ منه كان مميزاً عن مشاركاته في الجنس.

و قال المصنّف في شرحه للإشارات[3]: «الفصل قد يكون خاصّاً بالجنس، كالحسّاس للجسم النامي مثلاً؛ فإنّه لا يوجد لغيره[4]، و قد لا يكون، كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات، كبعض الملائكة مثلاً، و على التقديرين فإنّ الجنس إنّما يتحصّل و يتقوّم به نوعاً، و ذلك[5] النوع إنّما يمتاز بذلك الفصل، أمّا على التقدير الأوّل فعن كلّ ما عداه ممّا يشاركه في الوجود، و أمّا على التقدير الثاني فعن كلّ ما يشاركه في الجنس فقط؛ فإنّ الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود؛ إذ لا يمتاز به عن الملائكة، بل عمّا يشاركه في الحيوانية فقط، و هو المراد بقوله: عمّا يشاركها[6] في الوجود أو في جنسٍ مّا.

و قد ذهب[7] الفاضل الشارح و غيره ممّن تبعه إلى أنّ الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز أن يكون أعمّ الذاتيات، فهو إمّا مساوٍ له أو أخصّ منه، و المساوي له هو ما يصلح لتميزه عمّا

---

١. ت، خ، ج: «و كان».

٢. ث، ت، خ، ج: «و إذا».

٣. شرح الإشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي، ج ١، ص ٨٥- ٨٧

٤. ث، ذ، ر، ز: «في غيره».

٥. ت، خ، ج: «فذلك».

٦. ث: «يشاركه».

٧. نسخة بدل خ: + «إمام».

يشاركه في الوجود، و الأخصّ منه هو ما يصلح لتميز ما يختصّ به عمّا يشاركه في الجنس الذي يعمّهما، و لزمهم- على ذلك- تجويز تركب أعمّ الذاتيات- الذي هو الجنس العالي- من أمرين متساوين له، و لا يكون[1] واحد منهما بجنس، بل يكونان فصلين، و ذلك غير مطابق للوجود، و لا لأصولهم التي بنوا عليها، و فيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحّلات». إلى هنا[2] كلامه.

و أقول[3]: أمّا توجيهه لكلام الإشارات فقد اعترض عليه[4] بأنّ مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات، و إلّا لم يكن الفصل البعيد فصلاً، بل التميز عن بعض المشاركات، و مثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود، فلا فرق، و لهذا الاعتراض وجه دفعٍ سنذكره.

و أمّا قوله: غير مطابق لأصولهم، يعني: أنّ الفصل محصّلٌ للطبيعة الجنسية، و أنّ الجنس العالي لا يجوز أن[5] يكون له فصل مقوّم، و أنّ الفصل القريب لا يمكن أن يكون متعدّداً، و أنّ ما لا جنس له لا فصل له، إلى غير ذلك.

فجوابه: أنّ قدماء المنطقيين قالوا[6] بامتناع تركب الماهية من أمرين متساوين، و بنوا عليه تلك الفروع، و الشيخ تبعهم في «الشفاء»، و المتأخرون لمّا رأوا ضعف أدلّتهم- على ما سيظهر- رجعوا عن هذا الأصل و الفروع أيضاً، إلّا ما سنح لهم عليه[7] دليلٌ غيرُ مبني على هذا الأصل.

و أمّا قوله: غير مطابق للوجود، يعني: لقيام الأدلّة على أن ليس في الوجود مثل تلك الماهية.

فنقول: كلّها مدخولة؛ فإنّ منها: أنّه لو تركبت ماهية حقيقية من أمرين متساوين فلا بدّ أن

---

١. أ، ت، ج: - «يكون».

٢. أ، ث، ت، ج: «هذا».

٣. ث، خ: «و نحن نقول».

٤. انظر: المحاكمات بين شرحي الاشارات ١: ٨٦

٥. ج: + «لا».

٦. انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ١٥٠.

٧. ت، ج: - «عليه».

يتحقّق[1] بينهما حاجة، و ليس أحدهما أولى بالاحتياج من الآخر؛ لأنّهما ذاتيان متساويان، فيحتاج كلّ منهما إلى الآخر، و يلزم الدور.

و رُدّ: بأنّا لا نسلّم وجوب الاحتياج في الأجزاء المحمولة؛ لأنّها أجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي، إنّما يجب ذلك في الأجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود الخارجيّ. و لو سلّم، فليحتج كلٌّ منهما إلى الآخر من جهة أخرى، فلا يلزم الدور.

و أيضاً: جاز أن يحتاج أحدهما إلى الآخر من غير عكس و لا محذور؛ إذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة، فلا يلزم من الاحتياج في[2] أحد الطرفين دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجّح.

و منها: أنّ كلّ ماهية إمّا جوهر أو عَرَضٌ، فإن كان جوهراً كان الجوهر جنساً لها، و إن كان عَرَضاً كان أحد التسعة أو الثلاثة - على اختلاف المذهبَين - جنساً لها، فلا يكون تركبها من أمرَين متساوين، و إن فرض تلك الماهية جنساً من الأجناس العالية، فالجوهر مثلاً لو تركب من أمرَين متساوين[3] كان كلّ منهما إمّا جوهراً أو عَرَضاً، لا سبيل إلى الثاني، و إلّا لكان الجوهر عَرَضاً؛ لصدقه على الجوهر بالمواطاة؛ إذ الكلام في الأجزاء المحمولة، و لا إلى الأوّل؛ لأنّه لو كان جوهراً فإمّا أن يكون جوهراً مطلقاً، فيلزم تركب الجوهر من نفسه، أو جوهراً مخصوصاً، و الجوهر المطلق جزءٌ منه، فيلزم أن يكون الشيء جزءاً لجزء نفسه، و إنّه محالٌ. و هكذا نقول في سائر الأجناس العالية، كالكمّ مثلاً؛ فإنّ كلّ جزء من أجزائه إمّا كمّ أو لا كمّ، و نسوق الكلام إلى آخره.

و رُدّ: بأنّا لا نسلّم انحصار الممكنات في المقولات العشر أو الأربع؛ إذ لم يقم عليه برهانٌ، بل و لا قالوا به، و إنّما الذي يدّعونه انحصار الأجناس العالية في إحداهما، و الفرق ظاهرٌ؛ لجواز انحصار الأجناس العالية في إحداهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الأجناس، كيف و

---

١. ت: - «أن يتحقّق».

٢. ث: - «في». أ: «من».

٣. أ، ت: - «متساوين».

قد صرّحوا بأنّ النقطة و الوحدة من هذا القبيل.

سلّمنا ذلك، لكن لا نسلّم جنسيتها لما تحتها، و لا دليل لهم على ذلك. سلّمناه، لكن قوله: جزء الجوهر إمّا أن يكون جوهراً أو عَرَضاً، إمّا أن يريد به[١] أنّ الجزء إمّا مفهوم الجوهر أو مفهوم العَرَض، و إمّا أن يريد به أنّ الجزء إمّا أن يصدق عليه الجوهر أو العَرَض، فإن كان المرادُ الأوّلَ، فلا نسلّم الحصر؛ لجواز أن يكون مفهومه مغايراً لمفهومَي الجوهر و العَرَض؛ فإنّ جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومَين، و إن كان المرادُ الثاني، فلا نسلّم أنّ الجزء لو كان جوهراً مخصوصاً لزم أن يكون الشيء جزءاً لجزء نفسه، و إنّما يلزم لو كان ذاتياً له، و هو ممنوع؛ فإنّ الصدق أعمّ من أن يكون صدق الذاتي أو العَرَضي، و لا يلزم من وجود العام وجود الخاصّ.

لا يقال: الكلام على تقدير كون الجوهر جنساً لما تحته، فلو صدق على جزئه كان أيضاً جنساً له لا عَرَضياً[٢].

لأنّا نقول: ليس معنى كون الجوهر جنساً لما تحته[٣] أنّه جنس لجميع ما صدق عليه؛ فإنّ ذلك ممتنع في أي جنسٍ كان، ضرورةَ أنّ أجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها، صِدقَ العَرَض العامّ على أفرادها[٤].

أقول: و أيضاً لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع تركب الماهية من الأجزاء المحمولة مطلقاً[٥]،

---

١. ث: - «به».

٢. أ، ث، ت، ج: «عرضاً».

٣. ز: - «فلو صدق على جزئه كان أيضاً جنساً له لا عَرَضياً، لأنّا نقول: ليس معنى كون الجوهر جنساً لما تحته».

٤. أ، ث، خ: - «على أفرادها».

٥. قوله: و أيضاً لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع تركّب الماهيّة من الأجزاء المحمولة مطلقاً. أقول: إن قيل: الدليل مبني (ض، ز: مبيّنٌ) على تقرير (ض، ز: على ما تقرر) من كون الجوهر جنساً لما تحته؛ فإنّه يستلزم (ض، ز: يلزم) عند المستدل تركّب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق، و ذلك لا يجري في الإنسان. قلنا: يجري مثله؛ لأنّ الإنسان نوع لما تحته، فما هو جوابه هاهنا فهو جوابنا هناك (الدواني).

سواء كانت متساوية أو لا؛ فإنّا نقول في الإنسان مثلاً أنّه لا يمكن أن يتركب من الحيوان و الناطق؛ لأنّ كلاًّ منهما إمّا إنسان أو لاإنسان، و يتمّ الدليل الى آخره.

هذا، و قد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانةٍ بامتناع تركب الماهية من أمرين متساوين، فيقال: الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها؛ لأنه إذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتّى يحتاج [1] إلى أن ينفصل عنه بفصلٍ، بل هي منفصلة بذاتها عن الغير، و إن كانت مشاركةً له في الوجود.

و هو مردود: بأنّ عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها إلى فصلٍ، لا يوجب أن لا يكون لها جزء مساوٍ لها؛ لجواز احتياجها في تقوّم حقيقتها إلى الجزء المساوي، لا لينفصل عن غيرها [2]، بل ليتحقّق به حقيقتها، و الجزء المساوي فصلٌ؛ لانحصار أجزاء الماهية في الجنس و الفصل.

أو يقال: الفصل يعتبر فيه أمور ثلاثة، الأوّل: التميز، و الثاني: التعيين و إزالة الإبهام، و الثالث: التحصيل، أعني: التطبيق على تمام الماهية. قال الشيخ في «الشفاء» [3]: إنّ الفصل له معنيان: أوّلٌ و ثانٍ؛ فإنّ المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء، لازماً أو مفارقاً، ذاتياً أو عَرَضياً، ثمّ نقلوه إلى ما يتميز به الشيء في ذاته، و هو الذي يقترن بطبيعة الجنس، فيفرزها [4] و يعينها و يقوّمها نوعاً، فلو جوّزنا تركب ماهية من أمرين يساويانها، لا يكون شيء منهما فصلاً لها؛ إذ لا يتصوّر شيء من هذه الأمور الثلاثة في واحد من الأمرين.

أمّا التميز: فلأنّ تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي، فلا يتصوّر فيها تميزٌ عن المشاركات في الذاتيات، نعم، لها مشاركات في أمور عَرَضية، كالوجود و غيره، لكنّها بذاتها ممتازة عنها، كما أنّ

---

١. ث، ذ، ر، ز: + «لا».

٢. أ، ث، ت، خ، ج: – «عن غيرها».

٣. انظر: الشفاء (المنطق) المدخل: ٧٢.

٤. خ: «فيقررها».

جزءها أيضاً ممتاز[١] بذاته عمّا يشاركه في عَرَضياته، فليس كون أحدهما مميزاً للآخر عن المشاركات في العَرَضيات بأولى من عكسه.

و أمّا التحصيل و التعين: فلأنّهما فرعان على أمرٍ مبهمٍ مردّدٍ بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها، و ذلك مفقود فيما تركب[٢] من أمور متساوية.

و لمّا فقدت هذه المعاني الثلاثة بأسرها في تلك الأمور المتساوية، لم يكن شيء منها فصلاً بالمعنى المذكور، بل كان إطلاق الفصل على تلك الأمور بالاشتراك اللفظي، و نحن إنّما ادّعينا أنّ ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى، لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة أخرى.

و الجواب: أنّ المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي، دون التعيين و التحصيل[٣]؛ فإنّهما خارجان عن مفهومه مقارنان له؛ لكونه منضمّاً إلى أمور مبهمة غير متحصّلة[٤]، و كلام الشيخ في «الشفاء» قد ذكرنا أنّه مبني على امتناع مثل تلك[٥] الماهية.

ثمّ ذلك التميز الذاتي حاصل في كلّ واحد من تلك الأمور المتساوية؛ فإنّه يميز الماهية عمّا عداها، سواء قلنا: إنّ تلك الماهية بنفسها[٦] ممتازةٌ أيضاً عمّا عداها، و لا يلزم منه تحصيل الحاصل؛ لأنّ امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها، كما أنّ امتيازها بأحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر، أو قلنا: إنّها لا تمتاز بنفسها أصلاً[٧]، بل امتيازها بأجزائها.

و إذا كان كلّ واحد من الأمور المتساوية مميزاً ذاتياً للماهية، كان فصلاً لها بذلك المعنى

---

١. خ: «يمتاز».

٢. خ: «يتركّب».

٣. ج: «التحصل».

٤. ث: «غير محصّلة».

٥. خ: «هذه».

٦. ت، ج: - «بنفسها».

٧. قوله: أو قلنا إنّها لا تمتاز بنفسها أصلاً. أقول: هذا سخيف؛ لأنّ ذاتها لا يوجد في غيرها كما و إن كان كلّ (ر، ز، ذ: كما أنّ كلاً) من الجزئين كذلك فكيف يقال أنّها (ر، ذ: أنّهما) لا يمتاز بنفسها (الدواني).

حقيقةً، كيف لا و قد يبطل انحصار الذاتي في الجنس و الفصل[١]، بل انحصار الكلّيات في الخمس، و فساده أظهر من أن يخفى.

أو يقال: الماهية إذا تركبت من جزئين محمولين فلا بدّ أن تكون مركبة من جنس و فصل؛ أمّا إذا كان أحد الجزئين أعمّ من الآخر فظاهر، و أمّا إذا تساويا فلأنّ تلك الماهية المركبة[٢] مشاركة لأحدهما في طبيعته؛ لأنّه صادق على الماهية المركبة و على نفسه، و هو تمام المشترك[٣] بينهما، ضرورةَ أنّهما لا يشتركان في ذاتي آخر، و لا خفاء في أنّهما مختلفان بالحقيقة؛ للتغاير بين حقيقة الكلّ و الجزء، فهو[٤] تمام المشترك بين أمرين مختلفين بالحقيقة، فيكون جنساً، و الماهية المركبة مخالفة[٥] لذلك الجزء[٦] في طبيعة الجزء الآخر[٧]؛ لأنّه ذاتي للماهية عَرَضي له، فهو مميز ذاتي لها بالقياس إلى ذلك الجزء، فيكون فصلاً.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ الجزء الآخر يميز الماهية[٨] بالقياس إلى ذلك الجزء، كيف و هو

---

١. خ: + «بذلك المعنى».

٢. قوله: و أمّا إذا تساوياً فلأنّ تلك الماهيّة المركبة. أقول: هذا الدليل على تقدير تمامه إنّما يدلّ على تركّبها حينئذٍ من جنسين لا من جنس و فصل، بل (ر، ز، ذ: + يدلّ) على انحصار أجزاء الماهية في الجنس؛ إذ قد اعتبر في الفصل أن لا يكون تمام المشترك، و الدليل ينساق إلى أنّ كلاً (ر، ذ: إلى كون كلّ) منهما تمام المشترك، فلا يكون فصلاً، فلا يحصل التقريب (الدواني).

٣. خ، ذ، ر، ز: «المشتركة».

٤. ج: «و هو».

٥. أ، خ، ج: + «له».

٦. أ، خ، ج: - «لذلك الجزء».

٧. أ، ت، ث، ر: - «الآخر».

٨ قوله: و الجواب إنّا لا نسلّم أنّ الجزء الآخر بمنزلة الماهيّة. أقول: هذا المنع لا يقدح في أصل الدعوى، و هي أنّ ما لا جنس له لا فصل له؛ لأنّ الماهيّة حينئذٍ لا يكون لها فصل، و إن أضرّ بالمقدمة (ز: و لم أضرّ بالمقدمة) المأخوذة في الدليل، و هي أنّ الماهيّة إذا تركبت من جزئين محمولين فلا بدّ أن يكون

صادق على ذلك الجزء أيضاً[1]، و إن كان صدقاً عَرَضياً. فإن أُخِذ مع وصف كونه ذاتياً حتى يختصّ بالماهية وَرَدَ أنّ وصف الذاتية[2] أمر اعتباري، فلا يكون المأخوذ معه فصلاً للماهية الموجودة.

و أيضاً: مشاركة الماهية[3] المركبة[4] أحد أجزائها[5] في طبعه لا يوجب أن يكون جنساً، و إنّما يكون كذلك لو كان تحته نوعان، و الشيء لا يكون نوعاً لنفسه.

(و كلّ فصل تامّ) أي: قريب، سمّاه تامّاً لقصور الفصل[6] البعيد بالنسبة إليه؛ فإنّ الفصل البعيد و إن ميز الماهية التي هو بالنسبة إليها فصلٌ بعيدٌ عن بعض مشاركاتها، لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها[7]، و لا يحصّلها نوعاً، بخلاف الفصل القريب؛ فإنّ الناطق مثلاً يميز الإنسان عن تمام مشاركاته و يحصّله نوعاً، و الحسّاس لا يميز الإنسان كذلك و لا يحصّله، إنّما تميزه[8] عن جميع

مركّبة من جنس و فصل، و الذي يضرّ المعلّل (ر، ذ: + حينئذٍ) هو القدح في جنسية أحدهما لا في فصليته، فتدبّر (الدواني).

١. قوله: كيف و هو صادق على ذلك الجزء أيضاً. أقول: لقائل أن يقول: المعتبر في الفصل أن يتميّز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها، فتكون تلك الماهيّة إذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليها دون غيرها من الماهيّات، و هذا القدر يكفي في تحصّل الماهيّة، و إن فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض فإنّ ذلك لا يقدح في تحصّلها و امتيازها عن غيرها بسبب الفصل، ألا ترى أنّ عروض نفس الماهيّة لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل، و لا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزءاً للفصل (الدواني).

٢. ت: «الذات».

٣. ث: «الماهيّات».

٤. قوله: و أيضاً مشاركة الماهية المركبة. أقول: كيف و لو أوجب ذلك كونه جنساً لانحصر جزء الماهية في الجنس؛ فإنّ الناطق مثلاً تمام المشترك بين نفسه و بين الإنسان، و عليه القياس (الدواني).

٥. ث: «جزئيها». خ، ج: «لأحد جزئيها».

٦. ج: - «الفصل».

٧. ز: - «لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها».

٨. ث: «تميّزه».

المشاركات و تحصيله[1] للحيوان[2]، و هو فصل قريبٌ بالنسبة إليه.

(فهو واحد)؛ إذ لو تعدّد فالواحد منهما إن تحصّل به- بانفراده- الجنسُ فقد صار[3] به نوعاً[4]، و ليس للآخر في حصول هذا النوع مدخلٌ، فيكون هو فصلاً دون الآخر، و إن تحصّل بهما معاً كان فصلاً واحداً لا متعدّداً.

و هذا الدليل- مع ابتنائه على امتناع[5] تركب الماهية من أمرين متساويين- يرد عليه: أنّا نختار أنّ الجنس يتحصّل بهما معاً، لا بواحد منهما منفرداً. قوله: كانا فصلاً واحداً لا متعدّداً، قلنا: ممنوع؛ إذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب أن يتحصّل الجنس به بانفراده.

لا يقال: يفسّر الفصل القريب[6] بتمام الجزء المميز، و لذا سمّاه فصلاً تامّاً.

لأنّا نقول: فحينئذٍ يكون بحثنا قليلَ الجدوى؛ إذ لا يتصوّر النزاع من أحد في أنّ تمام الجزء المميز لا يكون متعدّداً؛ لظهور[7] أنّه لو كان متعدّداً لم يكن ما فرض تماماً تماماً، و إنّما يتصوّر النزاع لو فسّر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه، على ما هو المشهور، و إثباته مشكل.

لا يقال: الحسّاس و المتحرّك بالإرادة فصلان قريبان للحيوان.

لأنّا نقول: بل كلٌّ منهما أثر لفصله؛ فإنّ حقيقة الفصل إذا جُهلت عُبّر عنها بأقرب آثارها، كالنطق لفصل الإنسان، و لمّا اشتبه تقدّم كلّ من الحسّ و الحركة الإرادية على الآخر عُبّر بهما معاً عن فصل الحيوان.

---

١. ث: «تحصّله».

٢. خبر لقوله: «إنّما تميزه».

٣. ت، ذ، ر، ز: «فصار».

٤. أ: - «به نوعاً». ث: - «به».

٥. ت، ث، ذ، ر: - «امتناع».

٦. ت: + «بتحصل الجنس».

٧. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: + «و».

هذا، و قد يعبّر عن هذه الدعوى بعبارة أخرى، و هي: أنّه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة، و معنى كونهما في مرتبة واحدة أن يكون كلّ واحد[١] منهما مميزاً للماهية عن جميع مشاركاتها، أو لا يكون تميز أحدهما[٢] قاصراً عن تميز الآخر، و هذه العبارة أنسب بقوله:

(و لا يمكن وجود جنسين[٣] في مرتبة واحدة لماهية واحدة) و معنى كونهما في مرتبة واحدة أن لا يكون أحدهما جنساً للآخر، فإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق[٤]، و يلزم أن يكون الأعمّ عَرَضياً للنوع الذي[٥] يكون الأخصّ جنساً للماهية بالقياس إليه، و إلّا لم يكن الأخصّ تمام الذاتي المشترك، فلم يكن جنساً، أو مساواةً[٦]، و يلزم أن يكون كلّ منهما عَرَضياً لما[٧] الآخر ذاتي له، و إلّا لم يكن كلاهما أو أحدهما تمام الذاتي[٨] المشترك.

قالوا: لو أمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصّل كلّ منهما بالفصل وحده، و إلّا لكان النوع متحقّقاً بدون الجنس الآخر، فلا يكون الآخر جنساً له، و التقدير بخلاف ذلك، بل كان كلّ منهما يتحصّل بالفصل و بالجنس الآخر، فعلّة تحصّل كلّ منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الآخر و الفصل، فيكون كلّ منهما علّةً ناقصة لتحصّل الآخر، فيكون تحصّل[٩] كلّ منهما موقوفاً

---

١. ث، خ، ج: - «واحد».

٢. خ: «واحد منهما».

٣. ث: + «لماهيّة واحدة».

٤. خ: «مطلقاً». قوله: فإمّا أن يكون بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق. أقول: هذا بيان الحال، لا دليل على المدّعى، كما سبق إلى بعض الأفهام (ض: الأوهام) (الدواني).

٥. قوله: و يلزم أن يكون الأعمّ عرضياً للنوع الذي. أقول: هذا في الأعمّ مطلقاً ظاهر دون الأعمّ من و جه (الدواني).

٦. عطف على قوله: «أو عموم مطلق».

٧. خ: + «هو».

٨. ت: - «الذاتي».

٩. ت، ث، ج، ر، ز: - «تحصّل».

على الآخر، فيلزم الدور.

و اعترض بأنّهم إن أرادوا بالتحصّل ارتفاع الإبهام الحاصل للجنس فلا نسلّم أنّه لا يتحصّل بالفصل وحده. قوله: و إلّا لكان النوع متحقّقاً بدون الجنس الآخر، قلنا: يجوز ارتفاع الإبهام بالفصل، مع توقّف النوع على أجزائه الباقية. و إن أرادوا بالتحصّل تحقّق حقيقة النوع به كان اللازم ممّا ذكره أن يتوقّف كلّ من الجنسين في تحصّله على الفصل و ذات الجنس الآخر لا على تحصّله، فلا دور؛ إذ حينئذٍ[1] يتوقّف تحقّق الماهية المركبة[2] من الجنسين و الفصل على كلّ واحد من الجنسين، و لا محذور فيه.

و لو صحّ ما ذكره لم يلتئم مهيّة[3] من ثلاثة أجزاء أصلاً؛ إذ بأحدها مع الآخر لا يتحصّل الحقيقة بدون الثالث، و بالعكس، أي: لا يتحصّل الحقيقة أيضاً بالثالث مع الثاني بدون الأوّل، بل نقول: الفصل لا يتحصّل بدون الجنس، و إلّا لتحصّل النوع بدون الجنس، فيلزم توقّف كلّ منهما على الآخر في تحصّله.

قيل: «نحن نقرّر[4] الدليل هكذا: لا يتحصّل كلّ من الجنسين بالفصل وحده، و إلّا لكان النوع متحقّقاً بدون الجنس الآخر؛ و ذلك لأنّ الجنس إذا تحصّل صار هو- من حيث إنّه متحصّل بما حصّله- نوعاً منه قطعاً، و ليس لما هو خارج من[5] المتحصّل- الذي هو ذلك الجنس- و المُحَصِّل- الذي هو الفصل فرضاً- مدخلٌ في ماهية ذلك النوع، فيكون الجنس الآخر خارجاً عنها، فلا يكون جنساً لها، و التقدير بخلافه، و حينئذٍ يلزم أن يتحصّل كلّ من الجنسين بالفصل و الجنس الآخر؛ إذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصّله، و لمّا كان كلّ واحد منهما مبهماً لم

---

١. خ، ت: - «حينئذٍ».

٢. أ، ت، ث، خ، ر: «المركب».

٣. ث: + «مركبة».

٤. ذ: «قلنا نحن نقرّر». أ، ث، ر: «قلنا: نقرّر».

٥. ث، ت، خ، ج: «عن».

يمكن أن يكون له مدخل في تحصّل الآخر إلّا باعتبار تحصّله في نفسه، فيلزم أن يكون تحصّل كلّ[1] منهما علّةً ناقصةً لتحصّل الآخر، فيلزم الدور.

و بهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض، لكنّه يتّجه أنّ ذلك التقرير إنّما يتمّ إذا كان الجنسان متساوين، و[2] أمّا إذا كان أحدهما أشدّ إبهاماً، كأن يكون أعمّ مطلقاً، و قد عرفت جوازه، فإنّه يجوز أن يكون ذات الآخر مع الفصل محصّلاً له، فلا يلزم دورٌ.

فالأولى أن يقتصر على أنّ الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها[3] فصلٌ محصّلٌ، فيتحصّل بكلّ منهما نوعاً على حدة، سواء كان الفصل واحداً أو متعدّداً، فلا يكون تلك الماهية نوعاً واحداً و[4] ماهية واحدة، هذا خلف»، انتهى كلامه.

أقول: إنّ الاعتراض المذكور باق بحاله[5]؛ لأنّ حاصل هذا التقرير أنّ كلاً من الجنسين له

---

١. ث: + «واحد».

٢. ت، ج: - «و».

٣. ث: + «ثمة».

٤. أ، ث، خ: «أو».

٥. قوله: أقول: إنّ الاعتراض المذكور باق بحاله. أقول: ليس كذلك؛ فإنّ حاصل هذا التقرير أنّ الجنس لو تحصّل (ز: يحصل ؛ ر، ذ: أنّه لو تحصّل الجنس) بالفصل وحده، أي: ارتفع إبهامه به، لزم تحقّق النوع بدون الجنس (ر، ذ: + الآخر)؛ لأنّ الجنس) إذا ارتفع إبهامه صار هو مع محصّله - أي: رافع إبهامه - نوعاً، من دون مداخلة ما هو خارج عنها، و ظاهر سياقه دعوى بداهة هذا الحكم، فالترديد في معنى التحصّل أنّه رفع الإبهام أو تحقّق النوع لا يجري على هذا التقرير أصلاً (ض: أيضاً)؛ لأنّه عيّن فيه أنّ المقصود رفع الإبهام، و ادعى أنّ ارتفاع الإبهام بدون الجنس يستلزم تحقّق النوع بدونه (ض: بدون الجنس) بناء على أنّه لا دخل لما هو خارج عن المحصّل و المحصّل في النوع قطعاً، فمن أراد التعرض لهذا التقرير فليس وظيفته إلّا منع بداهة الملازمة التي ادُّعيت فيه بين رفع الإبهام بالفصل وحده و تحقّق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما إن قبلت المنع. و أمّا الاعتراض الآخر فهو في قوة ما أورده القائل نفسه على هذا التقرير، بل داخل في كلامه؛ حيث صرّح بأنّ هذا التقرير إنّما يتمّ في المتساوين؛ إذ هذا يشعر بأنّه لا يتمّ في غيرهما سواء كان (ز: كانا) أعمّ أو (ز: و) أخص مطلقاً أو من وجه. و قوله:

مدخل في تحصّل الجنس[1] الآخر، لكنّه لمّا كان مبهماً فما لم يتحصّل و لم يزل إبهامه لم يكن له أثر في تحصّل الآخر، و حاصل الاعتراض أنّ التحصّل إن أريد به زوال الإبهام فلا نسلّم أنّ لكلّ من الجنسين مدخلاً في تحصّل الآخر بهذا المعنى، و إن أريد به تحقّق حقيقة النوع به فلا نسلّم أنّه ما لم يتحصّل لم يكن له مدخلٌ في تحصّل الآخر؛ فإنّ تقوّم النوع بجنسٍ لا يتوقّف على تحصّل الجنس الآخر[2]، لا بمعنى تقوّم ذلك النوع به، و لا بمعنى زوال إبهامه.

مع أنّه يرد عليه اعتراضٌ آخر، و هو أنّه يجوز أن يكون مفهومان في كلّ منهما إبهامٌ من وجه[3]، فيزول باجتماعهما إبهامُ كلّيهما، فيكون تحصّل كلٌّ منهما باعتبار تحصّل الآخر معه، لا سابقاً عليه، و مثل ذلك يسمّى دور معية، و هو غير باطل، على ما قيل إنّ الحيوان و الناطق في كلّ منهما[4] إبهامٌ يزول بالآخر؛ فإنّ الحيوان مشترك بين الإنسان و الفرس مثلاً و الناطق يميزه عن الفرس، و الناطق مشترك بينه و بين المَلَك، و الحيوان يميزه عن المَلَك.

و إمّا إذا كان أحدهما أشدّ إبهاماً من جهة، يشتمل هذه الصورة أيضاً؛ إذ فيها كلّ واحد منهما أشدّ إبهاماً من جهة عمومه، و قد أكّد هذا الإشعار بقوله: كأن يكون أحدهما أعمّ مطلقاً؛ حيث لم يقل: بأن يكون. و (ر، ذ: - و) أمّا تقريره الأوّل فمبنيّ على ما قرّره من أنّه لا دخل (ر، ذ: مدخل) لما هو خارج عن المحصّل و المحصّل في النوع، فالمنع لو توجّه إنّما (ر، ذ: فإنّما) يتوجّه على المقدمة المبنيّ (ز: المبتني) عليها لا على ما ذكره. فتبيّن أنّ كلام هذا القائل ليس في مرتبة أصل الدليل كما زعمه الشارح (الدواني).

١. خ: - «الجنس».

٢. ت: + «به».

٣. قوله: فيجوز (ز: لجواز) أن يكون مفهومان في كلّ منهما إبهام من وجه. أقول: لا يخفى أنّ نسبته كلّ من المفهومين إلى الآخر من حيث كونه أخص نسبة المعين إلى المبهم، فيكون بمنزلة الفصل، و علّة لتحصل الآخر، و حينئذ لا يكون دور معيّة بل دور عليّة، و إلّا فمثل هذا المنع يجري في كون الفصل علّة لتحصّل الجنس، فتأمل، ففيه ما فيه (الدواني).

٤. ث: - «باعتبار تحصّل الآخرمعه، لاسابقاً عليه، و مثل ذلك يسمّى دور معية، و هوغيرباطل، على ما قيل: إنّ الحيوان و الناطق في كلّ منهما».

و أمّا تقريره الأوّل[1] فيرد عليه منعٌ ظاهر، و هو أنّا لا نسلّم أنّه يتحصّل بكلّ منهما نوعاً عليحدة، و إنّما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوّماً لنوع واحد على ما هو المفروض.

و أيضاً: يمنع قوله: لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة[2] لكان لها فصل، لجواز أن يكونا مثل الحيوان و الناطق، على ما قيل و نقلنا آنفاً؛ فإنّهما يكونان على هذا التقدير[3] جنسين للإنسان، لا فصل له سواهما[4].

و إذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة[5] ثبت أنّ أجزاء الماهية لا يكون كلّها أجناساً؛ لأنّ الماهية المركبة لا بدّ لها من جزئين لا يكون أحدهما جزءاً للآخر، فإذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين[6] في مرتبة واحدة، و قد سبق أيضاً مقدّمتان، إحداهما: أنّ أجزاء الماهية لا يكون كلّها فصولاً، حيث بيّنا أنّ ما لا جنس له لا فصل له، و ثانيهما: أنّ الأجزاء المحمولة إمّا أجناس أو فصول، على سبيل منع الخلوّ، فثبت أنّ كلّ مركب من الأجزاء المحمولة لا بدّ أن يكون بعض أجزائه أجناساً و بعضها فصولاً.

---

١. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «الأولى».

٢. ت، ج: - «واحدة».

٣. قوله: فإنّهما يكونان على هذا التقدير. أقول: أي: على تقدير كونهما جنسين، بأن لا يكون بين الإنسان و الملك مشترك ذاتي آخر (ز: - آخر) سوى الناطق، و لا يكون (ر، ذ: - يكون) بين الإنسان و الفرس مشترك ذاتي آخر (ر، ذ: - ذاتي آخر) سوى الحيوان، فالناطق و الحيوان يكونان جنسين له و (ض، ز: - و) لا فصل له سواهما؛ فإنّ هذا التقرير إشارة إلى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان و الناطق على تقدير اشتراكه، لا إلى مجرد ما مرّ سابقاً (ض: ما سبق) من اشتراك الناطق بين الإنسان و الملك فافهم (الدواني).

٤. قوله: لا فصل له سواهما. أقول: الأولى إسقاط قوله سواهما؛ لأنّ غرضه نفي الفصل. و أيضاً عدم كونه تمام المشترك معتبر في الفصل، و هما على هذا التقدير تماما المشترك، فتأمل (ز: + ففيه ما فيه) (الدواني).

٥. ت: - «واحدة».

٦. أ، خ، ذ، ر، ز: «الجنسين».

(فلا تركيب[1] عقلي إلّا منهما) معاً، و ليعلم أنّ ما أسلفناه- في بيان أنّ الجزء المحمول إمّا جنس أو فصل- إنّما هو على تقدير أن يفسّر الفصل بالكلّي المقول في جواب «أى شيء هو في ذاته»- على ما نقلناه من «الإشارات»- و أمّا إذا زِيدَ فيه قيدُ: من جنسه- على ما نقلناه من «الشفاء»- لا بدّ في بيانه من طريق آخر.

و هناك[2] طريق مشهور زعموا أنّه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة، و هو: أنّ الجزء المحمول إن كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية و نوع آخر مباين لها، فهو الجنس، و إلّا فهو الفصل، سواء كان مختصّاً بالماهية أو لا.

أمّا إذا اختصّ بها فظاهر؛ لأنّه يصلح للتميز عمّا يشاركها في الجنس، ضرورةَ اشتراكها مع الغير في ذاتي أعمّ؛ إذ يمتنع تركب الماهية من أمرين متساويين، فإذا ثبت اختصاص أحد الجزئين فلا بدّ من اشتراك الجزء الآخر، و يكون هو الجنس.

و أمّا إذا لم يختصّ؛ فلأنّه حينئذٍ لا يكون تمام المشترك بين الماهية و نوع آخر مباين لها؛ إذ التقدير بخلافه، فيكون بعضاً من تمام المشترك، فإن اختصّ بتمام المشترك يكون فصلاً له يميزه عمّا يشاركه في جنسه، لما مرّ من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزءٍ آخر، هو جنس له و للماهية أيضاً، فيميز الماهية أيضاً عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، فيكون فصلاً لها أيضاً، و إن لم يختصّ به فلا بدّ و أن يختصّ بتمام مشترك مّا، و إلّا يلزم أن يكون بإزاء كلّ تمام مشترك نوع مباين له[3] و للماهية أيضاً، يكون الجزء المفروض موجوداً فيه، و يكون ذاتي آخر للمهية تمامُ مشترك بين ذلك النوع و الماهية، ثمّ بإزائه نوعٌ آخر و تمامُ مشترك آخر[4]، و هكذا حتّى يلزم

---

١. س، ش: «و لا تركيب»

٢. ث: «ههنا».

٣. أ، خ، ذ، ر، ز: «نوعٌ له مباين».

٤. ج: - «و تمام مشترك آخر».

أن يكون للماهية تمامُ مشتركات[1] غيرُ متناهية، و يلزم تركب الماهية من أمور غير متناهية، و ذلك يستلزم امتناع تعقّلها بالكنه، و الكلام في الماهيات المعقولة بالكنه، أو التي يمكن تعقّلها كذلك.

و اعترض عليه: بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو[2] تمام المشترك الأوّل؛ بأن يكون بإزاء الماهية نوعان متباينان و مباينان للماهية، يشاركها[3] كلٌّ منهما في[4] تمام مشترك بين الماهية و ذلك النوع، لا يوجد في النوع الآخر، و يكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجوداً في كلّ من النوعين، و أعمّ من كلّ واحد من تمامَي المشترك؟

قالوا: هذا الاعتراض ممّا لا مدفع له، إلّا إذا ثبت أنّه لا يجوز أن يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة.

و أقول: يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناءٍ على تلك القاعدة، بأن يقال: هذا الجزء - الذي هو بعض تمام المشترك - يكون مشتركاً بين الماهية و كلا النوعين المذكورين، فإمّا أن يكون تمام المشترك بين تلك الأنواع الثلاثة أو بعضه، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنه خلاف المقدّر، و لا إلى الثاني؛ لأنه يلزم أن يكون هناك تمامُ مشترك ثالث بين الماهية و ذينك النوعَين المذكورَين، يكون الجزء المذكور بعضاً منه، و ننقل الكلام إليه[5]، فيلزم أن يكون هناك تمامُ مشتركات غير متناهية، يكون كلٌّ منها أعمَّ مطلقاً من الآخر.

لا يقال: إذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل، و لا حاجة إلى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقّلها بالكنه، بأن يقال: لمّا ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم

---

١. ر، ز: «مشترك».

٢. ج: «هو بعينه».

٣. أ: «فيشاركها».

٤. ث: - «تمام المشترك الأوّل، بأن يكون بإزاء الماهيّة نوعان متباينان و مباينان للماهيّة، يشاركها كلٌّ منهما في».

٥. أ، ت، ج، خ، ذ، ر: - «إليه».

ترتّب الأجناس بعضها مع بعض إلى غير النهاية، فيلزم ترتّب أمور غير متناهية [١] موجودة معاً؛ إذ الكلام في الماهيات الحقيقية و أجزائها.

لأنّا نقول: هذا إنّما يتمّ أن لو كانت الأجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي، و ليس كذلك؛ لما عرفت.

و طريقٌ آخر أخصر منه، و هو أن يقال: الجزء المحمول إن كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية و نوع آخر مباين لها، فهو الجنس، و إلّا فلا يكون أعمّ الذاتيات، و إلّا لكان تمام الذاتي المشترك، و هو خلاف المقدّر، بل يكون أخصّ منه [٢]، و لو من وجه، بناءً على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين، فيميز [٣] الماهية عن مشارك لها في ذلك الأعمّ، فيكون فصلاً، لكونه مميزاً للماهية من مشارك لها في جنس.

و يرد عليهما [٤]: أنّه لا يلزم [٥] من كون جزء الماهية أعمّ منها [٦] أن يكون جنساً لها؛ لجواز أن يكون عمومه بعروضه لنوعٍ آخر مباين لها، فلم يكن مقولاً عليها [٧] في جواب ما هو بحسب

---

١. أ، ث، ت، ج: - «غير متناهية».

٢. ج: «منها».

٣. خ: «فتميّز».

٤. ث: «عليه».

٥. قوله: و يرد عليهما أنّه لا يلزم. أقول: إذا كان عمومه لعروضه (ض، ز: بعروضه) لنوع آخر و كان غير داخل إلّا في قوام تلك الماهيّة، كان مساوياً للجزء الآخر من حيث الصدق الذاتي، و إن لم يكن مساوياً له في مطلق الصدق، و لعلّ مرادهم بأعمّ الذاتيات الأعمّ من حيث الصدق الذاتي؛ إذ العموم بطريق العروض لا يحوج إلى مميّز ذاتي، ألا ترى أنّ عروض العارض نفسه لغيره لا يحوجه إلى المميّز (ر، ذ: مميز) فضلاً عن عروض جزئه، فما ذكره داخل في المعنى المراد من المتساويين هاهنا، فيندفع الإيراد، فتأمّل (الدواني).

٦. ث: «منهما».

٧. خ، ج: «عليهما».

الشركة المحضة، فلم يكن جنساً لها.

(و يجب تناهيهما) لما مرّ آنفاً، **(و قد يكون منهما عقلي و طبيعي و منطقي، كجنسهما)** يعني: أنّ كلاً من الجنس و الفصل قد يكون طبيعياً، و قد يكون منطقياً، و قد يكون عقلياً؛ فإنّ مفهوم الجنس جنسٌ منطقي، و معروضه- كالحيوان مثلاً- جنسٌ طبيعي، و المركب منهما جنسٌ عقلي، و مفهوم الفصل فصل منطقي، و معروضه- كالناطق مثلاً- فصلٌ طبيعي، و المركب منهما فصلٌ عقلي، كما أنّ جنسهما- أي: جنس الجنس و الفصل- أعني: مفهوم الكلّي كلّي منطقي، و معروضه كلي طبيعي، و المركب منهما كلّي عقلي، على ما مرّ.

و قد يقال: معناه أنّ مفهوم الكلّي جنسٌ لمفهومَي الجنس و الفصل، بل هو جنس لمفهومات الكلّيات الخمس، فيعرض له الكلّية بالقياس إليها، فهناك معروضٌ هو مفهوم الكلّي مطلقاً، و يسمّى كلّياً طبيعياً، و عارضٌ هو مفهوم الكلّي العارض لذلك المطلق بالنسبة إلى مفهومات الكلّيات، و يسمّى كلّياً منطقياً، و مركبٌ من المعروض و العارض، و يسمّى كلّياً عقلياً، فمفهوم الكلّي من حيث هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعةٍ من الطبايع، كالحيوان مثلاً، و يتّصف[1] بالكلّية و الجنسية بالنسبة إلى مفهومَي الجنس و الفصل و سائر مفهومات[2] الكلّيات، لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال و المُمثَّل[3].

(و منهما[4] عوالٍ و سوافل و متوسطات). قد يكون لماهية واحدة أجناس متعدّدة، فأعمّها يسمّى جنساً عالياً، و أخصّها يسمّى جنساً سافلاً، و ما هو أعمّ من بعضٍ و أخص من بعضٍ يسمّى جنساً متوسّطاً، و فصلُ كلّ جنسٍ يكون في مرتبته، يعني: فصل الجنس العالي يسمّى فصلاً عالياً، و

---

١. أ، ت: «متصف».

٢. خ: «المفهومات».

٣. قوله: و لا يحسن المطابقة بين المثال و الممثل. أقول: لأنّ الممثل هو أن يكون في كلّ من الجنس و الفصل عقلياً و طبيعياً و منطقياً، و هذا المثال للكلّي (ض: الكلّي) العقلي و الطبيعي و المنطقي (الدواني).

٤. ش: «منها».

فصل الجنس السافل يسمّى فصلاً سافلاً، و فصل الجنس المتوسّط يسمّى فصلاً متوسّطاً.

و أمّا الفصل على رأي المصنّف فلا يكون للماهية الواحدة إلّا واحداً، و سيجيء بيان ذلك عن قريب، فالانقسام إلى المتعدّد و المفرد لا يكون إلّا للجنس دون الفصل، و لذا قال المصنّف:

(و من الجنس[1] **ما هو مفردٌ، و هو الذي لا جنس فوقه و لا تحته**[2]**)** و منه ما هو غير مفرد.

و بما ذكرنا من معنى العالي و السافل يندفع ما قيل: من أنّ المعتبر في العلوّ و السفل هو أن يكون الأعلى جزءاً من ماهية الأسفل؛ إذ لو اكتفي بمجرّد العموم لما تحقّق[3] أجناس عالية؛ لأنّ المفهومات العامّة كالوجود مثلاً، أعمّ منها، و ليس الأعلى من الفصول المذكورة جزءاً للأسفل منها كما لا يخفى.

فالأقرب إلى الصواب أن يقال: يجوز تركّب فصل النوع الأخير من جنس و فصل، و تركب هذا الفصل من جنس و فصل آخر، و هكذا إلى أن ينتهي إلى فصلٍ لا فصل له، فيكون هذا الفصل الذي انتهى إليه سلسلة الفصول هو العالي، و فصل النوع الأخير هو السافل، و ما بينهما هو المتوسّط، و أمّا الفصل المفرد فهو فصلٌ بسيطٌ ليس جزءاً لفصلٍ آخر، مع أنّه مردود بما قد صرّحوا به من أنّ جنس الفصل لا معنى له، و حقّقوه في موضعه، و سنشير إليه.

(و هما إضافيان، و قد يجتمعان مع التقابل) يعني: أنّ كلاً من الجنس و الفصل لا بدّ و أن يعتبر بالقياس إلى شيء؛ فإنّ الجنس إنّما هو جنس بالقياس إلى نوعه، و كذا الفصل، و مفهوماهما متقابلان؛ لأنّ الجنس ما يكون مقولاً في جواب ما هو، و الفصل ما لا يكون مقولاً في جواب ما هو، لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد، لكن لا بالإضافة إلى شيء واحد؛ فإنّ الجنس للشيء لا يكون فصلاً له، بل بالإضافة إلى شيئين، و ذلك كالحسّاس الذي هو فصلٌ بالنسبة إلى الحيوان، جنسٌ بالنسبة إلى السميع و البصير.

---

١. ش: «و في الجنس».

٢. س، ش: «و هو الذي لا جنس له و ليس تحته جنس».

٣. ث، ت، ج: «تحققت».

(و لا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل) بأن يكون الجنس جنساً بالنسبة إلى الفصل، كما هو جنس بالنسبة إلى النوع، و إلّا لكان مقوّماً للفصل، فلا يكون الفصل محصّلاً [١] له، بل نقول: لو كان الجنس [٢] أو شيء من أجزائه داخلاً في الفصل لم يكن المجموع فصلاً في الحقيقة، بل الجزء الآخر.

و أيضاً: لزم اعتبار جزء واحد [٣] في الماهية مرّتين، و إنّه باطل قطعاً، بل نقول: جنس الفصل ممّا لا يعقل؛ إذ لو كان له جنس لكان مشتركاً بين الماهية و نوعٍ مّا، تحقيقاً لاشتراكه و جنسيته، فإن كان تمام المشترك بين الماهية و ذلك النوع كان جنساً للماهية، و إن كان بعضاً من تمام المشترك بينهما كان فصلاً لجنسها كما تقرّر، و لا شيء من الجنس و أجزائه بداخلٍ في الفصل، على ما تبين [٤].

---

١. قوله: فلا يكون الفصل محصّلاً. أقول: إن أراد بالتحصّل رفع الإبهام فالملازمة ممنوعة؛ لجواز افتقار الفصل في نفسه إلى الجنس، و الجنس في ارتفاع إبهامه إلى الفصل، و لا دور فيه. و كذا إن أراد به تحصّله نوعاً؛ لجواز أن يفتقر تحصّل النوع إلى الجنس و الفصل، ثمّ يفتقر الفصل إلى الجنس، كما أن الجسم يحتاج (ر، ذ: محتاج) إلى الهيولى و الصورة، ثمّ يفتقر إحداهما إلى الأخرى (الدواني).

٢. قوله: بل نقول لو كان الجنس. أقول: فيه نظرٌ؛ لأنّه إذا لم يكن المجموع تمام المشترك و كان مختصاً بالماهية كان فصلاً لا محالة؛ إذ لا معنى للفصل إلّا ذاتي يكون كذلك (الدواني).

٣. قوله: و أيضاً لزم اعتبار جزء واحد. أقول: لا بدّ لإبطاله من بيان؛ فإنّ دعوى الضرورة ممنوعة (الدواني).

٤. قوله: و لا شيء من الجنس و أجزائه بداخل في الفصل على ما تبيّن. أقول: لم يتبيّن (ر، ذ: لم يبيّن) كما مرّ، لكنّه لمّا تبيّن أنّ التركيب العقلي بالحقيقة إنّما يكون فيما له مادة و صورة، و أنّ الجنس هو المادّة المأخوذة لا بشرطٍ (ر، ذ: + شيء) و الفصل هو الصورة كذلك، سهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب، مثل امتناع جنسين في مرتبة و فصلين في مرتبة، و عدم تعدّد الفصل القريب كامتناع هيولَيين و صورتين في مرتبة واحدة (ز: - واحدة)، و مثل امتناع تركّب الماهية من أجزاء غير متناهية، إلى غير ذلك. قال في إلهيات الشفاء: و أمّا العلة الصورية فيفهم تناهيها ممّا قيل في المنطق أو (ز، ذ: و) ممّا علم من تناهي الأجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتّب (ز: ترتيب) طبيعي و أنّ (ر، ذ: فإنّ) الصورة التامّة للشيء واحدة و أنّ الكثير (ز: الكثرة) يقع فيهما (ر، ز، ذ: فيها) على نحو الخصوص

(و إذا نُسِبا) يعني: الجنس و الفصل **(إلى ما يضافان إليه)** يعني: النوع، **(كان الجنس أعمّ)** مطلقاً **(من النوع**[1]**، و الفصل مساوياً)** للنّوع.

اعترض عليه[2]: بأنّ هذا الكلام[3] عامٌّ يتناول الأجناس كلّها، قريبةً كانت أو بعيدة؛ إذ لا بدّ من كونها مشتركة بين ما أضيفت هي إليه بالجنسية و بين غيره، و أمّا الحكم بكون الفصل مساوياً لما هو فصل له فمختصٌّ بالفصل القريب؛ فإنّ الفصل القريب بالقياس إلى ما هو فصلٌ قريبٌ له لا بدّ أن يكون مساوياً له، لأنّه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه، فلا يكون أعمّ منه- مطلقاً و لا من وجه- و إلّا لم يميزه عن جميع ما عداه، و لا أخصّ منه- مطلقاً و لا من وجه- و إلّا لم يكن ذاتياً له، و أمّا الفصول البعيدة فإنّها تكون أعمّ مطلقاً ممّا هي فصول بعيدة له، و لا محذور في ذلك؛ لأنّها مميزة له عن بعض ما عداه، و عمومها لا ينافي ذلك.

أقول: و يمكن الجواب بأنّ المصنّف اعتبر في الفصل التميزَ عن جميع المشاركات، فالفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة فصلٌ لما هو فصل قريب له من أجناسها؛ لكونه مميزاً له عن جميع المشاركات، و إنّما يقال له فصلٌ للماهية باعتبار أنّه فصلٌ لجنسها.

و بهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرحه للإشارات[4] فيما سبق.

[التشخّص]

(و التشخّص من الأمور الاعتبارية).

و العموم و أنّ العموم و الخصوص مقتضى (ر، ز، ذ: يقتضي) الترتيب الطبيعي و ما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهية (الدواني).

١. س، ش: - «من النوع».

٢. أ، ث، ج، ذ، ر، ز: - «عليه».

٣. ث، ت، خ: «الحكم».

٤. انظر: شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ١: ٨٧

الماهية النوعية من حيث هي هي نفسُ تصوّرها غيرُ مانع من الشركة، بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على[1] كثيرين، و الشخص منها نفسُ تصوّره مانع من الشركة، فإذن لا بدّ في الشخص من أمر زائد على الماهية و هو التشخّص، و هو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، لوجهين:

الأوّل[2]: أنّه لو كان موجوداً في الخارج لكان له تشخّص، و ننقل الكلام إليه، و يتسلسل.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّه لو كان موجوداً[3] لكان له تشخّص[4]، و إنّما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلّية يشاركه فيها شيء آخر، و هو ممنوعٌ، بل هو متميز عمّا عداه بذاته، لا بأمر زائد على ذاته، و مشاركته لسائر التشخّصات إنّما هو في مفهوم التشخّص، و هو عَرَضي بالنسبة إليها.

و ما يقال: من أنّ كلّ موجود له ماهية كلّية[5] في العقل- و إن امتنع تعدّد أفرادها بحسب الخارج- فممنوع؛ فإنّ الواجب تعالى موجود خارجي، و ليس له ماهية نوعية يعرضها تشخّص، بل تشخّصه عين ذاته، كما هو المشهور عندهم.

الثاني: أنّه لو وجد في الخارج لتوقّف عروضه لحصّة هذا الشخص من النوع دون الحصّة الأخرى منه على وجودها و تميزها، فإن كان تميزها بهذا التشخّص[6] دار، و إن كان بتشخّصٍ آخر تسلسل.

و الجواب: أنّ عروضه لا يتوقّف على تميزٍ سابقٍ ليلزم المحال، و حاصله أنّ ذلك دور معيةٍ؛

---

١. أ، ث، ج، ذ ر، ز: «عن».

٢. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٣٩- ٤٤٠.

٣. ز: - «في الخارج لكان له تشخّص، و ننقل الكلام إليه، و يتسلسل. و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّه لو كان موجوداً».

٤. ث: + «في الخارج».

٥. خ: + «نوعيّة».

٦. ت: + «من النوع».

فإنّ الماهية إذا وجدت وجدت متميزةً بما عُرِض لها من التشخّص، و ذلك كحصص الأنواع من الجنس تتمايز بالفصول، و لا يتوقّف اختصاص كلّ فصلٍ بحصّة[1] على تميزٍ لها سابقٍ.

لا يقال: وجود المعروض متقدّمٌ على وجود العارض بالضرورة، فكذا تميزه لكونه مقارناً للوجود السابق، و هذا بخلاف الفصول و حصص الأنواع من الجنس؛ فإنّ التمايز هناك عقلي لا خارجيّ.

لأنّا نقول: تقدّم المعروض على العارض إنّما هو بالذات دون الزمان، و هو لا يستلزم تقدّم ما معه، لا بالزمان، و هو ظاهرٌ، و لا بالذات؛ لجواز أن يكون الشيء محتاجاً إليه، و لا يكون مقارنه كذلك.

و احتجّ المخالف- أي: القائل بكون التشخّص موجوداً في الخارج- بوجوه:

الأوّل[2]: أنّه جزء الشخص[3] الموجود في الخارج، و جزء الموجود في الخارج موجود[4] بالضرورة[5].

و الجواب: أنّه إن أريد بالشخص معروض التشخّص، فظاهرٌ أنّ التشخّص عارض له لا جزء منه، و إن أريد المجموع المركب منهما، فلا نسلّم أنّه موجود؛ فإنّ من يمنع كون التشخّص موجوداً كيف يسلّم أنّه مع معروضه موجودان؟ بل الموجود عنده هو المعروض وحده.

و دَفَعَه صاحب المواقف[6]: بأنّ المراد بالشخص الذي ادّعينا وجوده هو مثل زيد، و لا ريبة لعاقلٍ في وجوده، و ليس مفهومه مفهومَ الإنسان وحده قطعاً، و إلّا لصدق على عمرو أنّه زيد، كما

---

١. ث: «بحصته».

٢. انظر: اجوبة المسائل النصيرية: ١٣٩.

٣. خ: «للشخص».

٤. خ، ج: + «فيه». ز: - «و جزء الموجود في الخارج موجود».

٥. ث: «موجود فيه بالضرورة».

٦. انظر: شرح المواقف ٣: ٨٦

يصدق عليه أنّه إنسان، فإذن هو الإنسان مع شيء آخر نسمّيه التشخّص، فذلك الشيء الآخر جزء زيد، فيكون موجوداً.

ثمّ قال: إنّ نسبة الماهية إلى التشخّص[1] كنسبة الجنس إلى الفصل، فكما أنّ الجنس أمرٌ مبهمٌ في العقل يحتمل ماهيات متعدّدة، و لا يتعيّن لشيء منها إلّا بانضمام فصل إليه، و هما متّحدان ذاتاً و جعلاً و وجوداً في الخارج، و لا يتميزان[2] إلّا في الذهن، كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعدّدة لا يتعيّن لشيء[3] منها إلّا بتشخّص ينضمّ إليها، و هما متّحدان في الخارج ذاتاً و جعلاً و وجوداً، و متمايزان في الذهن فقط، فليس في الخارج موجود هو الماهية الإنسانية مثلاً، و موجود آخر هو التشخّص، حتّى يتركب منهما فردٌ منها، و إلّا لم يصحّ حمل الماهية على أفرادها، بل ليس هناك إلّا موجودٌ واحد، أعني: الهوية الشخصية، إلّا أنّ العقل يفصّلها إلى ماهية نوعية و تشخّص، كما يفصّل الماهية النوعية إلى الجنس و الفصل.

و فيه نظرٌ[4]؛ لما سبق من أنّ الجزء العقلي للموجود الخارجي[5] لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج. و لو سلّم فذلك الشيء[6] هو ما يخصّه من الكمّ و الكيف و الأين و نحو ذلك ممّا يعلم

---

١. أ، ث، ت، خ: «التشخّصات».

٢. ث، ت: «و لا يتمايز».

٣. ث: «شيء».

٤. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٣- ٤٤٤؛ شرح المواقف ٣: ٨٥.

٥. قوله: و فيه نظرٌ لما سبق من أنّ الجزء العقلي للموجود الخارجي. أقول: قد مرّ الكلام عليه (الدواني).

٦. قوله: و لو سلّم فذلك الشيء. أقول: لا يخفى أنّ الشخص قد يتغيّر في كمّه و كيفه و أينه و كذا في سائر أعراضه مع بقاء شخصه، فلا يكون الأعراض مشخّصة بالحقيقة، بل المشخّص بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص به. قال الشيخ ابونصر في تعليقاته: هوية الشيء و تميّزه (ر، ز، ذ: عينه) و وحدته و تشخّصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له كلّه واحد. نعم هذه الأعراض مشخّصة عندنا بمنزلة العلامات التي يعرف بها الشخص، فلذلك قد يشتبه علينا الشخص عند تبدّل الأعراض أو تشابهها (الدواني).

وجوده بالضرورة من غير نزاع، لكون أكثرها من المحسوسات، و هم لا يسمّونها التشخّص، بل ما به التشخّص.

الثاني: أنّ الطبيعة النوعية- كالإنسان[١] مثلاً- لا تتكثّر بنفسها، لما سبق[٢] من أنّ الماهية من حيث هي[٣] لا تقتضي الوحدة و لا الكثرة، و إنّما تتكثّر بما ينضاف إليها من التشخّص، و هو موجود، و إلّا لم يكن التكثّر بحسب الخارج، بل بمحض اعتبار العقل.

الثالث: أنّ التشخّص لو كان عدمياً لما كان متعيّناً في نفسه؛ إذ لا هوية للمعدوم، فلم يكن معيناً لغيره، ضرورةَ أنّ ما لا ثبوت[٤] له لا يصلح سبباً[٥] لتميز شيء[٦] عمّا عداه بحسب الخارج.

و الجواب عنهما: أنّ ما ينضاف إلى الطبيعة و يعينها و يكثّرها هي العوارض المشخّصة، و لا نزاع في وجودها على ما سبق، لا التشخّص. و لو سلّم فإنّ الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالأمور العدمية، و تكثّرها بتلك الصفات، و امتيازها بها عمّا ليست متّصفة بها، كالأعمى الذي يتميز بالعمى عمّن ليس بأعمى.

الرابع[٧]: أنّ التشخّص لو كان عدمياً، و ليس عدماً مطلقاً، لكان عدماً للّاتشخّص أو للتّشخّص؛ إذ لا مخرج عن النقيضَين، و ذلك التشخّص إمّا عدمي أو ثبوتي، و على التقادير يلزم كونه وجودياً؛ أمّا على الأوّلين فلأنّ نقيض العدمي وجودي، و أمّا على الثالث فلأنّ حكم الأمثال واحد.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ العدمي يلزم أن يكون عدماً لأمر مّا، بل يكون معدوماً في الخارج،

---

١. ث: «كالإنسانيّة».

٢. ث: «لما تبيّن».

٣. ث، خ: + «هي».

٤. ج: «لا هويّة».

٥. ث: - «سبباً».

٦. ث: «تميز الشيء». ت، خ: «الشيء».

٧. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٤.

على ما ادّعينا[1] من أنّه أمر[2] اعتباريّ. و لو سلّم فلا نسلّم أنّ نقيض العدمي وجودي، كالامتناع و اللاامتناع. و لو سلّم فإن أريد بالتشخّص و اللاتشخّص مفهوماهما فلا حصر؛ لجواز أن يكون التشخّص عدماً لمفهوم آخر، و إن أريد ما صدقا عليه فلا نسلّم أنّ كلّ ما صدق عليه اللاتشخّص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتياً، كيف و اللاتشخّص صادق على جميع الحقائق. و لو سلّم فلا نسلّم تماثل[3] التشخّصات[4]، لِمَ لا يجوز أن تكون متخالفةً مشاركةً في عارضٍ هو مفهومُ التشخّص؟

---

١. ت، خ: «الأعيان».

٢. ت: - «أمر».

٣. ث: «مماثل».

٤. قوله: و لو سلّم فلا نسلّم تماثل المشخصات. أقول: لم يمنع تشابه الأمثال؛ لأنّ تشابهها في كونها وجوديّة أو عدميّة- بمعنى كونها عدم شيء- بيّنٌ لا يقبل المنع، و الكلام بعد تسليم أنّ العدمي يلزم أن يكون عدماً لما مرّ، فافهم. و فيه بحث؛ إذ بعد تسليم المقدمات السابقة يلزم كون التشخّص ثبوتياً، و (ض: - و) لا يضرّ عدم تماثل التشخصات؛ لأنّه إذا سلّم أنّ التشخّص لو كان عدمياً لكان عدماً للتشخّص (ض، ز: أو اللاتشخّص)، و أنّ نقيض العدمي وجودي، و أنّ المفهوم منحصر في التشخّص و اللاتشخّص، و أنّ ما صدق عليه اللاتشخّص عدمي، يلزم كون التشخّص ثبوتياً لا محالة. و الجواب أنّ منع التماثل ناظر إلى اختيار الشقّ الثالث، أعني: كونه ثبوتياً، و القرينة عليه أنّ التماثل إنّما اعتبر (ض، ز: انحصر) في الدليل في هذا الشقّ، فمنع التماثل إنّما يكون بعد اختيار هذا الشقّ، و حينئذٍ يمكن منع تشابه الأمثال في حكم الوجود و العدم؛ إذ لا يلزم من وجود فرد من نوع وجود أفراد آخر (ض، ز: الأفراد الآخر) من ذلك النوع، إلا أن يقال: إذا كان الوصف أمرا موجوداً لا يتحقق الاتصاف به إلا بأن يوجد فرد من ذلك الوصف في الموصوف؛ فإنّ العقل ينقبض من أن يتصف الشيء بالسواد مثلاً من غير أن يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم، و قد مرّ تحقيق ذلك. فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود و العدم؛ إذ الكلام في التشخّصات التي يتصف بها الماهيات في نفس الأمر، و كلّ موجود سواء كان في الذهن أو في الخارج لا بد له من تشخّص، لا ينتقص (ز: ينقض) بالكلّيات الموجودة في الذهن؛ فإنّ لها تشخّصات من حيث إنّها صورة (ز: صُور) شخصية في نفس شخصية، و إن كانت كلّية من حيثية أخرى (الدواني).

الخامس[١]: أنّ التشخّص لو كان عدماً لكان عدماً لما ينافيه ضرورةً، كالإطلاق و الكلّيّة و العموم و ما يجري مجرى ذلك، فإن كان عدماً للإطلاق أو لما يساويه، كالكلّيّة و العموم- و بالجملة لما لا ينفكّ عدمه عن[٢] عدم الإطلاق- كان التشخّص مشتركاً بين أفراد الماهيّة كعدم الإطلاق؛ لأنّ التقدير أنّه عدم لأمر لا ينفكّ عدمه عن عدم الإطلاق، و عدم الإطلاق متحقّق في جميع أفراد الماهيّة، فكذا التشخّص، فلا يكون مميزاً، فلا يكون تشخّصاً، و إن لم يكن التشخّص عدماً للإطلاق و لا عدماً لما لا ينفكّ عدمه عن عدم الإطلاق، لزم جواز الانفكاك بين عدم الإطلاق و بين ذلك العدم الذي هو التشخّص، و ذلك إمّا بأن يتحقّق عدمُ الإطلاق بدون التشخّص[٣]، فيلزم كون الشيء لا مطلقاً و لا معيناً، و فيه رفعٌ للنقيضَين[٤]، و إمّا بأن يتحقّق التشخّص بدون عدم الإطلاق، فيلزم كون[٥] الشيء مطلقاً و معيناً، و فيه جمعٌ للنقيضين.

و الجواب: ما سبق من أنّا لا نسلّم أنّ العدمي يلزم أن يكون عدماً لأمر. و لو سلّم فنقول[٦]:[٧] إن أريد بالتشخّص- الذي يجعله عدم الإطلاق- مطلق التشخّص، فلا نسلّم امتناع اشتراكه بين أفراد الماهيّة كعدم الإطلاق، و إنّما يمتنع لو لم يكن تمايز أفراد الماهيّة بالتشخّصات الخاصّة المعروضة لمطلق[٨] التشخّص، و إن أريد به[٩] التشخّص الخاصّ فنختار أنّه ليس عدماً للإطلاق و لا لما ينفكّ

---

١. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٤.

٢. أ: «من».

٣. ت: «بأن يتحقّق بدون التشخص عدم الإطلاق».

٤. ث: «النقيضين».

٥. ت: - «الشيء لا مطلقاً و لا معيناً، و فيه رفعٌ للنقيضين، و إمّا بأن يتحقّق التشخّص بدون عدم الإطلاق، فيلزم كون».

٦. أ، ث، خ، ج: «نقول».

٧. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٤٥.

٨. ث: «بمطلق».

٩. ت: - «به».

عدمه عن عدم الإطلاق، بل لأمر يوجد عدم الإطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخّص، و هو لا يستلزم إلّا كون الشيء لا مطلقاً و لا معيناً بذلك التشخّص، و لا استحالة في ذلك؛ لجواز أن يكون متشخصاً بتشخّص آخر.

و لمّا كان هناك[1] مظنّة سؤال، و هو أن يقال: لو كان للماهية تشخّص[2] لكان لتشخّصها تشخّص؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يشخّص شيئاً آخر، و ننقل الكلام إلى ذلك التشخّص حتّى يتسلسل.

أو يقال: لو كان للماهيّة تشخّصٌ لكان له وجود إمّا في الذهن أو في الخارج، و كلّ موجود- سواء كان في الذهن أو في الخارج- لا بدّ له من تشخّصٍ، فلا بدّ للتشخّص من تشخّصٍ، و هكذا حتّى يتسلسل.

أو يقال: لو كان التشخّص من الأمور الاعتبارية لكان له وجود في العقل، فكان له تشخّص؛ لما مرّ من أنّ الوجود- ذهنياً كان أو خارجياً- يستلزم التشخّص[3]، و ننقل الكلام إلى هذا التشخّص[4] حتّى يتسلسل.

أجاب[5] بقوله: **(فإذا نظر إليه من حيث هو أمر عقلي، وجد مشاركاً لغيره من التشخّصات**

---

١. أ، ث: «هيهنا».

٢. ز: + «يشارك غيره من التشخصات في مفهوم التشخص فلابدّ أن يمتاز عنه بتشخص آخر، و ننقل الكلام إليه حتّى يتسلسل، و هو أن يقال: لو كان للماهيّة تشخص لأنّ الشيء ما لم يتشخص شيئاً آخر».

٣. ت، ج، ز: - «لكان لتشخصها تشخصٌ؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يشخّص شيئاً آخر، و ننقل الكلام إلى ذلك التشخّص حتّى يتسلسل، أو يقال: لو كان للماهيّة تشخّصٌ لكان له وجود إمّا في الذهن أو في الخارج، و كلّ موجود - سواء كان في الذهن أو في الخارج - لابدّ له من تشخّصٍ، فلابدّ للتشخّص من تشخّصٍ، و هكذا حتّى يتسلسل، أو يقال: لو كان التشخّص من الأمور الاعتباريّة لكان له وجود في العقل، فكان له تشخّص، لما مرّ من أنّ الوجود - ذهنيّاً كان أو خارجيّاً - يستلزم التشخّص».

٤. ت، ج: - «هذا التشخّص».

٥. جواب لقوله: «لمّا كان هناك».

فيه، و لا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار) و نحن قد استوفينا الكلام في أمثال ذلك على وجهٍ لا مزيد عليه، فلانعيده.

و قد يجاب بما سبق من أنّ التشخّص[١] متشخّص[٢] بذاته، لا بتشخّصٍ زائدٍ على ذاته حتّى يلزم التسلسل، و اشتراكه مع سائر التشخّصات في مفهوم التشخّص اشتراك في أمر عَرَضيّ.

(و أمّا ما به التشخّص، فقد يكون نفس الماهية، فلا تتكثّر[٣]، و قد يستند إلى المادّة المتشخّصة بالأعراض الخاصّة الحالّة فيها).

قال الحكماء: الماهية قد تكون متشخّصة بنفسها، ممتنعة في نفسها[٤] عن فرض[٥] الاشتراك فيها، كالواجب تعالى، فلا يتصوّر هناك تعدّدٌ أصلاً.

و قد لا تكون متشخّصة بنفسها، بل بتشخّصٍ مغاير لنفسها، و حينئذٍ قد يستند تشخّصها إلى الماهية بنفسها أو بلوازمها، فتنحصر في شخصٍ، و إلّا لزم تخلّف المعلول عن علّته؛ لتحقّق الماهية في كلّ فردٍ مع عدم تشخّص الفرد الآخر.

و قد يستند إلى غيرها، و لا يجوز أن يكون أمراً منفصلاً عن الشخص؛ لأنّ نسبته إلى كلّ الأفراد و التشخّصات على السواء، و لا حالاً فيه؛ لأنّ الحالّ في الشخص- لافتقاره إليه- يكون متأخّراً عنه، و لكونه علّة لتشخّصه المتقدّم عليه- لكونه مقوّماً له، على ما مرّ من أنّ نسبته إلى الشخص[٦] نسبةُ الفصل إلى النوع- يكون متقدّماً عليه، و هو محال، فتعيّن أن يكون محلّاً له، و هو المادّة، و قد مرّ تفسيرها في مبحث: إنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة.

---

١. ت، ج: + «متميّز عما عداه».

٢. ت، ج: - «متشخّص».

٣. س: «فلا تكثر». ش: «فلا يتكثر».

٤. ت: + «عروض».

٥. ت: - «عن فرض».

٦. ت: - «إلى الشخص».

والاستناد إلى المادّة أعمّ من أن يكون بنفسها أو بواسطة ما فيها، فلا يرد ما قيل: من أنّ غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون حالاً في الشخص أو محلاً له؛ لجواز أن يكون حالاً في محلّه.

قيل: لو كان تكثّر أشخاص الماهية بسبب تكثّر موادّها لكان تكثّر الموادّ المتكثّرة المتماثلة بسبب موادّ أُخر، و يلزم[1] التسلسل؛ إذ لو كان نوع كلّ مادّة منحصراً في شخصها[2]، فلم يتعدّد أفرادها، فكيف يتعدّد أفراد ما يحلّ فيها؟

و[3] أجيب[4]: بأن تكثّر المادّة يعلّل[5] بأعراضٍ تلحقها لاستعدادات متعاقبة[6] إلى غير النهاية،

---

١. ث، ت، خ، ج: «لزم».

٢. قوله: إذ لو كان نوع كلّ مادة منحصراً في جنسها. أقول: فيه نظرٌ؛ لجواز أن يتعدد أفراد ما يحلّ فيها بتعدد المواد المنحصر نوع كلّ منها في تشخصه، فيستند تعدد ما يحلّ فيها إلى تعدد المادّة، و تعددها إلى ماهياتها، و لا محذور فيه، و الأولى أن يقال: كون نوع كلّ مادةٍ كلّ شخصٍ منحصراً في شخصها خلاف مذهبهم؛ إذ عندهم أنّ الأشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى (الدواني).

٣. ث: - «و».

٤. انظر: شرح المواقف ٣: ١٠٣.

٥. ت، ج: «معلّل».

٦. قوله: يعلل بأعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة. أقول: هذا ينافي ما ذكروا في أصل الدليل من أنه لا يمكن استناد التشخص إلى ما يحلّ في الشخص (ض: التشخص) كما لا يخفى، و كيف يقال: علّة التشخّص لا يجوز أن يكون أمراً حالاً في الشخص و لا مبايناً (ر، ذ: + له)، فعلة (ز: فعلّته) المادّة المتشخّصة بما يحلّ فيه، و هل هذا إلا صريح التناقض؟ ثمّ أقول: الأولى في الجواب أن يقال: المادّة لا يتكثّر بذاتها، بل إنّما يتكثّر عوارضها، و تكثّر تلك العوارض مستندٌ إلى الاستعدادات المتعاقبة؛ فإنّ المادّة (ز: فالمادّة) مع كلّ عرض من تلك الأعراض القائمة بها تشخّص لفرد (ض، ز: بفرد ؛ ر، ذ: مشخصة بفرد) من الأفراد، فتشخّص (ر: فيتشخّص) تلك الأفراد بالعوارض الحالّة في المادّة لا الحالّة في أنفسها، و ليست تلك الأعراض مشخّصة للمادة، فيندفع التدافع المذكور، و لا يرد ما أورده صاحب المواقف أصلاً، و أنت تعلم أنه لا يصلح توجيه كلام المتن بذلك؛ لتصريحه بكون تشخّص المادّة بالأعراض الحالّة، إلا أن يتكلّف بأنّ المراد بكون تشخّص المادّة بالأعراض أنها لوازم تشخّصاتها

بحيث[١] يكون كلّ استعداد سابقٍ معدّاً للّاحق، و هذه الاستعدادات ليست مجتمعةً معاً، بل متعاقبة، و مثل هذا التسلسل جائز عندهم.

و[٢] قال صاحب المواقف[٣]: هذا الجواب لا يجدي نفعاً؛ لأنّهم لمّا جوّزوا تشخّص المادّة بما حلّ فيها؛ لأنّ مرجع ما ذكروه هو أنّ علّة تشخّص المادّة أمور حالّةٌ فيها، سابقةٌ على ذلك التشخّص، و مقارنةٌ لتشخّصٍ آخر، مُعلّل بأمور أخرى متقدّمة على التشخّص الآخر، و هكذا إلى ما لا نهاية له، اتّجه[٤] لنا أن نقول: فلِمَ لا يجوز تشخّص الماهيات بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب إلى ما لا يتناهي؟ فلا حاجة[٥] حينئذٍ في تعدّد أفراد الماهية النوعية إلى المادّة.

أقول[٦]: إنّ كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من أن تعاقب الاستعدادات المتسلسلة إلى غير النهاية إنّما يكون في المادّة- على ما سبق في مبحث: أنّ كل حادث مسبوق بمادّة- فلو[٧] تمّ هذا تمّ ذاك بلا شبهة، و لا يرد عليه إلّا[٨] الاعتراضات الواردة هناك[٩]، مثل أن

(ر، ذ: لتشخصاتها) الحقيقية، فهي تشخّصها عندنا (ر، ذ: عندها)، و لا يخفى عدم ملائمته؛ لأنّ المبحث هو التشخّص الحقيقي، فتأمّل (الدواني).

١. ث: - «يعلّل بأعراضٍ تلحقها لاستعدادات متعاقبة إلى غير النهاية، بحيث».

٢. ج: - «و».

٣. انظر: شرح المواقف ٣: ١٠٣.

٤. جواب قوله: «لمّا جوّزوا».

٥. ث: «و لا حاجة».

٦. خ، ج: «و أقول».

٧. ت: «فإن».

٨. ث: - «إلّا».

٩. قوله: و لا يرد عليه إلّا الاعتراضات الواردة هناك. أقول: أي: في المبحث (ر، ذ: البحث) المذكور، و هو عطف على جملة قوله: فلو تمّ هذا تمّ ذاك، لا على الجزء؛ لفساد المعنى. و في بعض النسخ: و إلّا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك، و المآل واحد، و هو أنّه لا يرد هناك اعتراض غير ما ذكر في ذلك المبحث (الدواني).

يقال: لا نسلّم أنّ الأمر المنفصل نسبته إلى كلّ الأفراد و التشخّصات على السواء؛ فإنّ فواعل وجود الممكنات ليست محالاً لها، و لا حالةً فيها، مع أنّ لكلّ فاعل نسبةً خاصّةً إلى منفعله. و لو سلّم فلا نسلّم أنّ المحلّ هو المادّة، لِمَ لا يجوز أن يكون جوهراً غير جسمانيّ؟

و لا يمكنهم تعميم المادّة[1] بحيث يتناول المجردات أيضاً؛ لأنّهم فرّعوا على هذه القاعدة أنّ أفراد العقول أنواع منحصرة في أشخاصها، قالوا: لأنّ علّة تشخّصها ليست المادّة؛ لأنّها مجرّدةٌ، فهي إمّا الماهية نفسها أو ما يلزمها، فيلزم الانحصار، و قالوا[2]: إنّ النفوس الإنسانية إنّما تعدّدت، و إن لم تكن مادّيةً؛ لتعلّقها بالمادّة تعلّقَ التدبير و التصرف، فهي في حكم المادّيات، فيتعدّد بحسب تعدّد[3] المادّة التي يتعلّق بها.

(و لا يحصل التشخّص بانضمام كلّي عقلي إلى مثله)؛ فإنّ التقيد بين المفهومات الكلّية - في أي مرتبة كان - لا يقتضي أن لا يمكن للعقل فرضُ الاشتراك بين كثيرين، نعم يجوز أن يفيد التقيد أمراً لا يصدق في الخارج إلّا على شخص واحد، و ينحصر حينئذٍ في شخص خارجي، لكن يكون له أفراد ذهنية.

---

١. قوله: و لا يمكنهم تعميم المادّة. أقول: يمكن أن يقال: أنّهم أثبتوا على زعمهم جوهراً بسيطاً ليس متقوّماً بما يحلّ فيه، و لا مقوّماً لمحله، و سمّوه عقلاً، فهذا الجوهر لا يجوز تعدد أشخاصه؛ لبرائته عن المادّة، فيصحّ التفريع. نعم يبقى الكلام في إثبات ذلك الجوهر (ر، ذ: + و تعدد الجواهر التي شأنها ذلك)، و هو شايع، فلذلك (ر، ذ: و لذلك) قيل: إنّ كلامهم في إثبات العقول يشبه كلام الصوفية (ض، ز: - فلذلك قيل: إنّ كلامهم في إثبات العقول يشبه كلام الصوفية)، و لم يدّعوا امتناع جوهر غير جسماني مولّف من جوهرين يحلّ أحدهما في الآخر، و لا يهمّهم ذلك، و لو وجد فلا مانع من أن يدخل الحالّ في الصورة و المحل في المادّة، و إن لم يدخل المركب في الجسم، و لا يبعد ذلك (ض، ز: - و لا يتعدد ذلك) فيبقى (ض: فبقي) الكلام في حصر المركب في الجسم، فتأمل (الدواني).

٢. انظر: شرح المواقف ٣: ١٠١.

٣. ج: «فيتعدّد بتعدّد».

و اعترض عليه[١]: بأنّه إذا جاز في العامّين أن يرتفع عمومهما[٢] بتقييد أحدهما بالآخر و يختصّا بنوعٍ واحد، كما في الخاصّة المركبة، فلِمَ لا يجوز أن يكون[٣] تقييد الكلّي بالكلّي[٤] في بعض الصوَر و المراتب مؤدّياً إلى امتناع فرض الاشتراك؟

فإن قيل[٥]: فعلى ما ذكرتم[٦] يلزم أن يكون ما ينضمّ إلى الكلّي و يفيده الجزئية جزئياً، و له لا محالة مفهومٌ كلّي يفتقر إلى ما ينضمّ إليه و يجعله جزئياً، و هكذا، فيلزم عند تعقّل شخصٍ أن يعقل[٧] مفهومات غير متناهية[٨]، هذا خلفٌ.

---

١. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «عليه».

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «عمومها».

٣. ث: «لِمَ لا يجوز أن يكون». أ، ت، ج، ذ، ر: «فلِمَ لا يكون».

٤. قوله: فلم لا يجوز أن يكون تقييد الكلّي بالكلّي. أقول: لا يخفى أنّه خلاف ما يحكم به البداهة. على أنا نقول: كلّ كلّي فإنّه يمكن فرض صدقه على كلّ ما عداه، فيمكن فرض صدق كلّ من الكلّيين على أفراد الآخر، و ذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع، مثلاً لو اختص الطائر الولود لشخص فنقول: يمكن فرض صدق الطائر على جميع أفراد الولود، و هذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الأفراد، و كذا يمكن فرض صدق الولود على جميع أفراد الطائر. لا يقال: فرض صدقه على ذوات الأفراد الأخر ممكن لا فرض صدقه عليها مع وصفه، مثلاً في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطائر على ذوات أفراد الولود لا عليها بشرط كونها ولوداً، فلا يتضمن فرض اشتراك مجموع الطائر و الولود بينها؛ لأنّا نقول: ما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على كلّ شيء بأي اعتبار أخذ، ألا ترى أنّ «ج» ليس «ب»، بل ليس «ج» من الأفراد الفرضية لـ «ج»، فتأمّل (الدواني).

٥. انظر: شرح المقاصد ١: ٤٥٠.

٦. قوله: فإن قيل: فعلى ما ذكرتم. أقول: أي: من أنّ تقييد الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية (الدواني).

٧. ث، ز، ت، خ، ج: «يتعقل».

٨ قوله: فيلزم عند تعقّل شخص أن يعقل مفهومات غير متناهية. أقول: في هذه الملازمة نظر ظاهر. و الأولى أن يقال: لو كان لكلّ شيء ماهية كلّية فلا يتحقق الجزئي أصلاً؛ لعدم الانتهاء إلى ما هو جزئي بذاته، يظهر ذلك بأن يفرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتضامة، و (ض: - و) كلّ واحد منها

قلنا: لا نسلّم أنّ كلّ جزئي له مفهومٌ كلّي مفتقر[1] إلى ما ينضمّ إليه و يجعله جزئياً، بل قد يكون ممتنعاً في نفسه عن فرض الاشتراك، و التشخّص من هذا القبيل؛ فإنّ الشخص - كزيدٍ مثلاً - يفصّله العقل إلى ماهية كلّية و تشخّصٍ ينضمّ إليها و يفيدها[2] الجزئية، و أمّا التشخّص فليس يفصّله العقل[3] إلى ماهية كلّية و تشخّصٍ آخر؛ فإنّ التشخّص يتميز[1] عمّا عداه بذاته، و لا اشتراك له بما

كلّي، و الفرض أنّ تقييد الكلّي بالكلّي لا يفيد الجزئية، فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع كلياً (الدواني).

١. ث، ت، ج: «يفتقر».

٢. أ، ت: «فيفيدها».

٣. قوله: و أمّا التشخّص فليس يفصّله العقل. أقول: المتأخرون حسبوا أنّ التشخّص أمر زائد على الماهية النوعية، نسبته إلى النوع نسبة الفصل إلى الجنس، فيكون ذات زيد عندهم مركّباً عقلياً من الجنس و الفصل و التشخّص و (ض: - و) كما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعاً متميزاً عن المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع (ر، ذ: النوع يصير) بدخول التشخّص فيه شخصاً متميّزاً (ر، ذ: ممتازاً) عن المشاركات النوعية، و جعلوا الأمر المتشخّص بالتشخّص متشخّصاً بذاته لما (ر، ذ: كما) فصلناه آنفاً، و على هذا يكون ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكلّ منها، و يكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها. ثمّ أنّ هذا الأمر في الماديات يكون مادياً لا محالة، فيلزم أن لا يحصل العلم بها للمبادئ العالية، و هذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بأنّهم ينفون علم الواجب تعالى بالجزئيات، و أنّهم لا يعتقدون إحاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك (ر، ذ: + علوّا كبيراً)، و الذي يتحقق من كلام القدماء أنّ الماهيّة النوعية إنّما يتشخّص بنحو الوجود، بل تشخّصه عين نحو وجوده الخاص به (ر، ذ: - به)، لا بمعنى أنّ الوجود ينضم إليه فيصير (ر، ذ: فينضم) المجموع شخصاً، بل بمعنى أنّه كما أنّه (ر، ذ: أنّ) بالوجود يصير مبدئاً للآثار (ر، ذ: مبدأ الآثار) كذلك يصير به ممتازاً، فالفاعل الذي يجعله موجوداً يجعله متشخّصاً، بل الوجود و التشخّص متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي و غيره، فكما أنّ وجوده مقدّم على وجود الأعراض الحالّة فيه كذلك تشخّصه، و كذلك (ر، ذ: فذلك) لو فرضنا تبدّل جمع الأعراض القائمة بقطعة معيّنة من الشمع كان تشخّصها باقياً لم يتبدّل جوهره، و (ر: لأنّه ؛ ذ: لأنّ) لمّا كان الموضوع من جملة علل أعراضه كان من جملة مشخصاته، فلذلك لم يصحّ عليه الانتقال، و ما ذكروه من أنّ التشخّص لا نوع له لا يطابق

سواه إلّا في مفهوماتٍ عَرَضية، و الاشتراك في العَرَضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج إلى تشخّص آخر.

أصول القوم؛ فإنّهم حصروا الممكنات في المقولات العشر، حتى قال (ض: قالوا) في التعليم الأوّل لا يستطيع أن يذكر ذاكر شيئاً خارجاً عنها، فليس في الممكنات (ر، ذ: + عندهم) شخص لا يكون له حقيقة نوعية. ثمّ تلك الحقيقة النوعية إن كانت مجردة غير متعلق الوجود بشيء آخر، لا يتصور تعددها و انتشارها في أفرادها، و إن كانت مادية ينتشر في الأفراد بحسب ما يقتضية حصص المادّة من الأعراض، لا بمعنى أن تلك الأعراض مشخّصة لها حقيقة، إذ الأمر بالعكس كما سبق، بل بمعنى أنّ الصورة الإنسانية مثلاً (ر، ذ: + إنّما) يحصل في كلّ من تلك الحصص مقارنة لتلك الأعراض، مخصّصة (ض: مخصوصة) بسبب استعداد كلّ منها بصورة (ر، ذ: لصورة) مقارنة لتلك الأعراض، و تلك الأعراض خارجة عن قوام الأشخاص، و قد يطلق عليه المتشخّص (ر، ذ: الشخص) بمعنى أنّها عنوان التشخّص (ر، ذ: الشخص) و علامته، ثمّ تلك الحقائق إذا أدركت بالحواس كان صورها الإدراكية جزئية، و إذا أدركت بالعقل كان صورها (ر: صورة) كلية، فالاختلاف بالكلّية و الجزئية لاختلاف نحو الإدراك لا لاختلاف المدرَك، و علم الواجب تعالى يتعلق بجميعها على وجه التعقل، فإذن لا يعزب عن عمله المحيط مثقال ذرة لا (ر، ذ: - لا) في الأرض و لا في السماء. قال الشيخ في الشفاء: و هذا ممّا يحتاج تعقله إلى لطف قريحة. فحاصل كلام الحكماء نفي التخيّل و الإحساس عنه تعالى و إثبات إدراك جميع المفهومات (ض: الموجودات) له تعالى على نحو التعقّل الصرف المقدّس عن شوائب التغيّر و القصور، بخلاف الإحساس؛ فإنّ مدركاته يتغير، فلو لم يتغيّر كان جهلاً، و الحسّ لا ينال جميع الحقائق، و ذلك هو القصور. فإن قلت: فعلى ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذواتها المخصوصة على الوجه الجزئي، و هم يزعمون أنّ النفس لا تعقل عن ذاتها المشار إليها بأنا في شيء من الأحوال مع الغفول عن جميع الأعضاء، و أثبتوا بذلك تجرد النفس، و لا شكّ أنّ المشار إليه بأنا يدرك (ض: مدرَك) على الوجه الجزئي و ليس مدركاً بالحواس. قلت: إنّما ذكرت الحواس بطريق التمثيل، و لا يلزم انحصار الإدراك الجزئي في الإحساس، بل المجردات ذاتاً و فعلاً تشاهد ذواتها و ذوات سائر المجردات على الوجه الجزئي، و المجرد ذاتاً لا فعلاً يشاهد ذاته و صفاته على الوجه الجزئي و يدرك ما سواه من المجردات على الوجه الكلّي ما دام منغمساً في العلائق البدنية (ض: + له) (الدواني).

١. ت، ج: «متميّز».

هذا، و لم يظهر لي بَعدُ فائدةُ تقييد الكلّي بالعقليّ.

(و التميز يغاير التشخّص)؛ لأنّ التشخّص للشيء إنّما هو في نفسه، و التميز إنّما يكون بالقياس إلى المشارك، و لأنّه لا يجوز أن يتشخّص كلٌّ من الشيئين بذات الآخر؛ لما عرفت من أنّ تقييد الكلّي[١] بالكلّي لا يفيد التشخّص، **(و يجوز امتياز كلٍّ من الشيئين بالآخر)** كما في الطائر الولود.

و قد يوجد في بعض النسخ قوله[٢]: **(و المتشخّص قد لا يعتبر[٣] مشاركته، و الكلّي قد يكون إضافيا، فيتميز، و الشخص[٤] المندرج تحت غيره[٥] متميز)**.

يعني: أنّ بين التميز و التشخّص عموماً من وجه؛ فإنّ التشخّص يتحقّق[٦] بدون التميز في

---

١. قوله: لما عرفت من أنّ تقييد الكلّي. أقول: فيه بحث؛ لأنّ اللازم من تشخّص كلّ منهما بذات الآخر أن يكون كلّ منهما علّة تشخّص (ض، ز: لتشخص) الآخر، و لا يلزم منه أن يكون وجود كل تقييد الكلّي بالكلّي مفيداً للجزئية، بل أن يكون وجود كلّ منهما مفيداً لتشخص صاحبه و لا استحالة فيه إلّا أن يثبت أنّ التشخّص متقدّم بالذات على الوجود أو هو عين الوجود- كما نقل عن الفارابي- حتى يلزم كون كلّ منهما علّة لوجود الآخر بالذات أو بالواسطة، لكن لم يثبت ذلك عند الشارح و من يحذو حذوه. و أيضاً ما ذكره في مثال امتياز كلّ من الشيئين بالآخر من الطائر الولود غير مطابق؛ فإنّ أحدهما لا يفيد امتياز الآخر أصلاً، بل يتألف منهما أمر ممتاز عن غيره. و الجواب أنّ المراد بامتياز كلّ من الشيئين بالآخر أن يحصل لكلّ منهما باعتبار التقيّد بالآخر امتياز لم يكن حاصلاً بدون تلك التقيد، أخص ممّا كان قبل التقيد بالآخر، كما في المثال المذكور؛ فإنّ كلاً منهما صار باعتبار التقيد بالآخر أخص ممّا كان قبل التقيد، و لا ينافي مثل (ض: - مثل) ذلك في التشخّص، بأن يحصل بانضمام أمرين غير متشخّصين تشخّص كلّ منهما بالتقيد بالآخر (ز: - بالتقيد بالآخر) و إلّا لزم أن يفيد تقييد الكلّي بالكلّي الجزئي (الدواني).

٢. ت: - «قوله».

٣. س: «و الشخص قد لا تعتبر».

المتشخّص إن[1] لم تعتبر مشاركته مع غيره في مفهومٍ من المفهومات، و التميز بدون التشخّص في الكلّي الذي يكون جزئياً إضافياً.

فقوله: و الكلّي قد يكون إضافياً، معناه: أنّ الكلّي قد يكون جزئياً إضافياً، على ما يوجد في بعض النُسَخ، و يجتمعان في الشخص إذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات.

و لا يخفى على المتأمّل[2] أنّ عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهومٍ من المفهومات لا يستلزم أن لا يكون متميزاً في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامّة كالوجود، بل يستلزم عدم اعتبار تميزه، فلا يثبت بذلك تشخّصٌ بلا تميز.

فالصواب أن يقال: التميز أعمّ مطلقاً من التشخّص؛ لأنّ كلّ متشخّص متميز، و لا عكس كلّياً.

[الوحدة و الكثرة]

(و التشخّص يغاير الوحدة)؛ فإنّ مفهوم الإنسان مثلاً إذا اعتبر من حيث هو غير مقيد[3] بوجود شيء من العوارض و لا بعدمه- أعني: إذا اعتبر من حيث[4] هو كلّي طبيعيّ- صدق عليه أنّه واحد،

---

١. أ، ث: «إذا». ت، خ، ج: «في الشخص إذا».

٢. قوله: و لا يخفى على المتأمّل. أقول: المشهور في النسب بين (ر، ز، ذ: من) الكليات اعتبار صدقها و لا صدقها (ض: و كذبها) في الواقع، سواء اتحد الاعتبار أو لا، لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار، و يحصل النسب بينهما بحسبه، كما نحن فيه، و له نظاير في كلام المصنّف فيما سبق (الدواني).

٣. ث: «تقييد».

٤. قوله: أعني: إذا اعتبر من حيث. أقول: لا يقال: هو من حيث هو لا واحد و لا كثير، كما أنّه بهذا الاعتبار لا متشخّص و لا غير متشخّص، و هو في الواقع متشخّص كما أنه في الواقع واحد، فلا تخلّف لأحدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار و لا بحسب الواقع. لأنّا نقول: هو من حيث هو واحد في الواقع و ليس متشخّصاً في الواقع، بل المتشخّص إنّما هو الإنسان بشرط التشخّص. لا يقال: إذا كان الإنسان المخلوط

و لم يصدق[1] عليه أنّه[2] متشخّص، فلا يكون التشخّص عين الوحدة، بل كلّ متشخّص يصدق عليه أنّه واحد، و لا عكس كليّاً.

(و هي) أي: الوحدة **(تغاير الوجود؛ لصدقه)** أي: صدق الوجود **(على الكثير من حيث هو كثير، بخلاف الوحدة)**؛ فإنّ الموصوف بالكثرة[3] إذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه أنّه

المخلوط متغايران بحسب الوجود العقلي باعتبارٍ، و إن اتحدا فيه باعتبار آخر، فيختلفان في الأحكام التابعة لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار (الدواني).

١. ث: «لا يصدق».

٢. ج: «بأنّه».

٣. قوله: فإنّ الموصوف بالكثرة. أقول: فإن قيل: إن أراد بقوله الكثير من حيث هو كثير ما يقال في التميّز بين الماهيّة و العوارض؛ حيث قيل: الإنسان ليس من حيث هو إنسان واحداً و لا كثيراً، فليس الكثير من حيث هو كثير موجوداً و لا معدوماً بهذا المعنى على قياس ما تقرّر هناك، بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط، و إن أراد أنّه في الواقع موجود فهو أيضاً في الواقع واحد؛ إذ كلّ شيء فله وحدة. قلنا: نختار الثاني، و موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار، و إن اتحدا بالذات، فالكثير من حيث هو كثير موجود في (ض: + الخارج، و ليس واحداً في الواقع، بل هو من حيثية أخرى معروض الوحدة، و الحاصل أنّ موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود؛ إذ لا منافاة بين الكثرة و الوجود، و ليس بعينه موضوع الوحدة؛ لتحقّق المنافاة بين الكثرة و الوحدة. و فيه نظر؛ لأنّ المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعهما؛ لجواز أن يتعاقبا على موضوع واحد، و ما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة و الكثرة على موضوع واحد- على تقدير تمامه- لا يتمّ في الوحدة بالموضوع و المحمول، كما سنذكره. و جوابه أنّ المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد، و بذلك يتمّ الغرض. و يمكن الجواب عن أصل السؤال بأن يقال: المراد معنى القضية الوصفية الممكنة، و هو أنّ الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده و لا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها؛ للمنافاة بينهما، و بهذا يندفع ما يترائى من أنّ الدليل لا يدلّ على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود؛ إذ الكثير المقابل له لا وجود له؛ ضرورة أنّ كلّ موجود فله وحدة باعتبار، و الكثير الذي لا يكون واحد أصلاً لا وجود له؛ و محصّل الدليل أنّ الوحدة تنافي الكثرة و الوجود لا ينافيها. لكن يبقى المناقشة في ظاهر العبارة؛ فإنّ الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود أصلاً، فيجب حمله على أنّ وصف الكثرة لا تأبي عن اتصافه بالوجود، فتأمّل (الدواني).

موجودٌ، و لا يصدق عليه بتلك الملاحظة أنّه واحد، نعم إذا لوحظ و اعتبر من حيث جملته صدق عليه أنّه واحد.

و أيضاً: لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي، و لزم أن يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد إعداماً لذلك الجسم المتشخّص بالكلّية، و إيجاداً لجسمَين آخرَين من كتم العدم؛ لأنّه[1] بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة، فيبطل الوجود المخصوص، و إنّه- أعني: كون التفريق إعداماً بالكلّية- باطلٌ، و المجوّز مكابرٌ لمقتضى عقله، لا يخاطَب و لا يناظَر معه[2].

و قد ينبّه على ذلك بأنّ التفريق لو كان إعداماً للجسم بالكلّية و إيجاداً لجسمَين آخرَين من كتم العدم، لكان نسبة المياه التي جعلت من الجَرّة في الكيزان إلى الماء الذي كان في الجَرّة كنسبة سائر الأشخاص من مياه[3] لم يكن في الجَرّة، و ليس كذلك بالضرورة؛ فإنّ البُله و الصبيان ممّن لم يمارس الكسب و البرهان إذا قيل لهم: ما فعلتم بالماء الذي كان في الجَرّة؟ يقولون: حفظناه و جعلناه في الكيزان، بخلاف ما إذا صبّوا ماء الجَرّة و أخذوا في الكيزان من ماء البركة؛ فإنّهم لا يقولون على هذا التقدير: إنّ ماء الجَرّة محفوظ في الكيزان.

و الحكماء لمّا[4] ذهبوا[5] إلى أنّ الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق، أثبتوا الهيولى لئلا يكون

---

١. ت، خ، ج: «إذ».

٢. أ، ت، خ: - «معه».

٣. ت: «المياه».

٤. ث: «إذا».

٥. قوله: و الحكماء لمّا ذهبوا. أقول: يعني أنّهم لا ينازعون في عدم كون التفريق أعداماً بالكلّية، و إن نازعوا في بقاء الجسم بكلا جزئية، و القدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء المتميّزين هو عدم انتفائه بالكلّية، و اتحاد مياه الكيزان مع مياه الجرّة إمّا من حيث الهوية أو من حيث المادّة، و إن اختلفوا في تعيين أحد الأمرين، فهذا الكلام كأنّه جواب لسؤال يستشعر هاهنا، و هو أنّه لمّا ذهب الحكماء إلى أنّ الجسم ينعدم بالتفريق لزم (ر، ذ: يلزم) أن يكون التفريق عندهم (ر، ذ: - عندهم) إعداماً بالكلّية، فدفعه

التفريقُ إعداماً للجسم بالكلّية، و هذا الدليل بعينه يدلّ على أنّ الوحدة ليست عين التشخّص؛ فإنّ الجسم البسيط الواحد إذا جُزّئ زالت وحدته دون هويته الشخصية، و إلّا لكان التفريق إعداماً[1].

(و تساوقه) أي: تساوق الوحدةُ الوجودَ؛ فإنّ كلّ ما هو واحد باعتبارٍ يكون موجوداً باعتبار، و كلّ ما هو موجودٌ باعتبارٍ يكون واحداً باعتبار.

(و لا يمكن تعريفها) أي: تعريف الوحدة **(إلّا باعتبار اللفظ[2])**؛ لكونها بديهي التصور.

(و هي) أي: الوحدة، **(و الكثرة عند العقل و الخيال تستويان في كون كلّ منهما أعرف بالاقسام)** يعني: أنّ الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة، و الكثرة أعرف عند الخيال من الوحدة.

قيل: إنّ الوحدة و الكثرة من حيث هما[3] أمران كلّيان، و الكلّيات[4] لا يدركها إلّا العقل، و ليس من شأن الخيال إدراكها، و إن أُخِذ الكثرة من حيث هي في محسوس، فالوحدة[5] أيضاً مأخوذة

بأنّهم يثبتون الهيولى باقية في الحالين، و يجعلونها موضوع الكثرة و الوحدة، فلا يكون التفريق إعداماً بالكلّية، و أنت تعلم أنّ الوحدة الزائلة إنّما هي بالذات وحدة الصورة، و قد زال وجود تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء، و إنّما بقيت المادّة التي تنسب إليها تلك الوحدة بالعرض، فلو كانت الوحدة عين الوجود لم يلزم محذور بناء على أصلهم؛ لأنّ ما زالت وحدته بالذات زال وجوده، و إنّما الباقي ما هو معروض تلك (ر، ذ: لتلك) الوحدة بالعرض، و ذلك لا (ض: - لا) ينافي كون الوحدة عين الوجود، و سيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك (الدواني).

١. ث: + «بالكلّية».

٢. قوله: و لا يمكن تعريفها إلّا باعتبار اللفظ. أقول: فيه بحث؛ لجواز كونها بديهيّة بالكنه و كسبيّة بوجه مّا فتعرّف تعريفاً حقيقيّاً. و أيضاً البديهي ما لا يحتاج إلى النظر، لا ما لا يمكن حصوله بالنظر، فيجوز أن يكون لحصوله طريق غير النظر، فيختار الطالب طريق النظر، فيعرّفه. و الظاهر أنّ هذا الحصر إضافي بالقياس (ض، ز: بالنسبة) إلى التجديد (ر، ز، ذ: التحديد)، فيندفع الأوّل، و المراد بالبداهة هاهنا حصوله في العقول من غير كسب، كما يقال في الوجود و غيره من أوائل التصورات، فيندفع الثاني، فتأمّل (الدواني).

٣. ت: «إنّهما».

٤. ت: - «الكلّيات».

٥. ث: «بالوحدة».

كذلك لا يدركها العقل، بل قوّةٌ جسمانية سمّيت خيالاً أو وهماً، فتخصيصُ[١] أحدهما[٢] بالأعرفية عند العقل و الأخرى بالأعرفية عند الخيال لا وجه له.

و أجيب: بأنّ المُدرِك للكلّيات و الجزئيات في الإنسان هو العقل- أي: النفس الناطقة- كما هو المشهور، لكنّها تدرك الكلّيات بذاتها، أي: ترتسم[٣] صُوَر الكلّيات في ذاتها، و تدرك الجزئيات بآلاتها، أي: ترتسم صُوَرها في آلاتها، فالمُدرِك للجميع ليس إلّا إياها.

ثمّ إنّ الصُوَر الكلّية المرتسمة في ذات النفس منتزعةٌ عن[٤] صُوَر جزئياتها المُرتسمة في الآلات؛ فإنّ النفس تدرك أوّلاً بآلاتها جزئيات[٥] متكثّرةً يرتسم صُوَرها في تلك الآلات، ثمّ تنتزع منها[٦] بحذف المشخّصات[٧] صورةً واحدة كلّية ترتسم في ذاتها، فكلّ واحد من الكلّيات المرتسمة في ذات النفس معروضٌ للوحدة، و جزئياته المنتزع[٨] هو منها، المرتسمة في الخيال أو في غيره، معروضةٌ للكثرة، و لا شكّ أنّ المرتسم في ذات النفس يكون أقرب منها و أعرف عندها- نظراً إلى ذاتها وحدها- من المرتسم في آلاتها، و أنّ المرتسم في آلاتها أقرب منها و أعرف عندها، نظراً إلى ذاتها مأخوذة مع تلك الآلات.

فظهر أنّ معروض الوحدة أعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة، و أنّ معروض الكثرة أعرف عند العقل- باعتبار آلاته- من معروض الوحدة، فكذا حال العارضين- أعني:

---

١. ث: «فيخصّص».

٢. ت، ز، ج: «إحديهما».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «يرسم».

٤. ت: «من».

٥. ث: + «متعددة».

٦. ج: «عنها».

٧. ت، ج: «مشخصاتها».

٨. خ: «المنتزعة».

الوحدة و الكثرة- الكلّيتين؛ لأنهما عارضتان لمعروضيهما[1] هناك، أي: في العقل و الآلة. فالعقل إذا أُخذ وحده كان إدراكه لما هو عارض للمرتسم فيه أقرب من إدراكه لما هو عارض للمرتسم في آلته[2]، و إذا اعتبر مع آلته[3] كان الأمر بالعكس، و إن كان هذان الإدراكان للعقل بنفسه.

أقول: و فيه نظر؛ لأنه قد يرتسم في النفس[4] صُوَرٌ كلّية كثيرة تنتزع كلٌّ منها من جزئيات كثيرة، فكما أنّ الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة، كذلك تلك الكلّيات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة أيضاً، و كما أنّ كلّ واحد من تلك الكلّيات المرتسمة في النفس معروض للوحدة، كذلك كلّ واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة أيضاً، فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس، و الكثرة بالعروض لما ارتسم في الخيال.

(و ليست الوحدة أمراً عينياً)؛ لما سبق من لزوم التسلسل، **(بل هي من ثواني المعقولات، و كذا الكثرة)** يعني: أنّها أيضاً من الأمور الاعتبارية، بل من المعقولات الثانية، لأنّها ملتئمة من الوحدات، و ليس مهيتها إلّا الوَحَدات المجتمعة.

---

١. أ، ث، ذ، ر، ز: «بمعروضَيهما».

٢. أ، ت، ث، خ، ر: «الآلة».

٣. أ، ت، ث، خ، ذ، ر: «الآلة».

٤. قوله: و فيه نظر؛ لأنه قد يرتسم في النفس. أقول: قد ذكر الحكماء أنّ التعقّل (ز: العقل) الصرف هو التعقّل (ض، ر، ز، ذ: العقل) البسيط، أي: العلم (ز: - أي: العلم) الإجمالي الذي لا كثرة فيه، و أنّه العقل المستفاد من المبادئ العالية، و إنّما التفصيل للنفس من حيث إنّها (ز: أنه؛ أ: هو) نفس بمعونة القوى البدنية، و على هذا يتضح كون الوحدة أعرف عند العقل، و الكثرة أعرف (ض، ر، ز، ذ: - أعرف) عند الخيال. فإن قلت: هذا (ر، ذ: + إنّما) يدلّ على كون الوحدة أعرف عند العقل و لا يدلّ على كون الكثرة أعرف عند الخيال؛ إذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير. قلت: الخيال لا يتمكّن من تخيّل أمر واحد من غير اشتماله على الكثرة، كيف، و لا يرتسم فيه إلّا الصورة المقترنة بوضع مخصوص و شكل مخصوص و حدّ معيّن أو حدود معيّنة، و النقطة مثلاً لا يمكن تخيّلها إلّا مع معروضها و ما يختص به من اللواحق المادية (الدواني).

أقول: في كونهما[1] من المعقولات الثانية نظرٌ؛ لأنّها عبارة عن عوارض الوجود الذهنيّ- على ما سبق- و هما يعرضان للموجودات في الخارج[2].

[تقابل الوحدة و الكثرة]

(و تقابلهما لإضافة العلّية و المعلولية)؛ فإنّ الوحدة علّة مقوّمة للكثرة، و الكثرة معلولة و[3] متقوّمة بها.

(و المكيالية و المكيلية)؛ فإنّ الوحدة مكيالٌ للكثرة؛ لأنّ الوحدة تُفنيها إذا حذفت منها مرّةً بعد أخرى، و هو معنى الكيل، و الكثرة مَكيلةٌ بها، و العلّية و المعلولية متضايفتان بالذات[4]، و كذا المِكيالية و المكيلية، فمعروضاهما- أعني: الوحدة و الكثرة- متضايفان بالعَرَض.

(لا لتقابل جوهري بينهما). قالوا: ليس بين الوحدة و الكثرة تقابل بالذات؛ لوجهين:

أحدهما: أنّ موضوع المتقابلَين يجب أن يكون واحداً بالشخص، و موضوع الوحدة و الكثرة

---

١. ث، ذ، ج: «كونها».

٢. قوله: و هما يعرضان للموجودات في الخارج. أقول: إن أراد أنّهما من العوارض الخارجية فذلك غير بيّن، و إن أراد أنّ الموجودات الخارجية متّصف (ز: يتصف) بهما باعتبار وجود تلك الموجودات الخارجيّة في العقل، فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانية. و التحقيق إنّ زيداً الموجود في الخارج مثلاً هو بحيث إذا حصل عند العقل لم ينطبق على كثيرين، فإن أريد بالجزئية هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي أيضاً، و إن أريد بها عدم الانطباق عمّا من شأنه بحسب الأمر الأعمّ- و هو الصورة العقلية- فهو من لواحق الوجود الذهني فقط، و عبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني. و قس عليه الوحدة و الكثرة و نظائرهما (الدواني).

٣. ت، خ، ج: - «و».

٤. ت: «بالعرض».

ليس كذلك؛ لأنّ طريان الوحدة[1] على موضوع الكثرة إنّما يتوهّم إذا اجتمعت أشياء متعدّدة، بحيث يحصل منها شيء واحد.

فحينئذٍ نقول: إن كانت تلك الأشياء[2] المتعدّدة باقية بأعيانها، و قد تركّب[3] منها شيء[4]، فالكثرة فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت أجزاءً للمركب، و الوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع، فلا اتّحاد في الموضوع.

و إن زالت تلك الأشياء التي كانت معروضة للكثرة، و حصل[5] شيء آخر هو معروض للوحدة، فلا اتحاد في الموضوع أيضاً؛ لأنّ موضوع الكثرة هو ذلك الزائل، و معروض[6] الوحدة هو هذا الحادث. و قس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة.

أقول: الجواب النقض بأنّه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على أن لا تقابل بين الوحدة و اللاوحدة، و كذا بين الكثرة و اللاكثرة، و فساده ظاهر.

و الحلّ: أنّ موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحداً بالشخص، بل قد صرّحوا بأنّه قد يكون واحداً بالشخص[7] كالعدل و الجور لزيد، أو بالنوع كالرجولية و المرئية للإنسان، أو بالجنس

---

١. قوله: لأنّ طريان الوحدة. أقول: هذا على تقدير تمامه إنّما يتمّ في الوحدة الشخصية و الكثرة المقابلة لها، لا في غيرهما؛ فإنّ الواحد بالمحمول و الموضوع مثلاً قد يتكثّر فيها (ر، ز، ذ: فيهما) مع بقاء ذاته (الدواني).

٢. ذ، ر، ز: + «الكثيرة».

٣. أ، ذ، ر، ز: «يتركب».

٤. ذ: + «واحد».

٥. ج: + «منها».

٦. ث: «موضوع».

٧. قوله: بل صرّحوا بأنّه قد يكون واحداً بالشخص. أقول: قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: و أمّا المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد و اشتراكهما في موضوع واحد، حتّى يكون الموضوع الذي هو علّة لأمر مّا يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولاً، أو يكون هناك موضوع مشترك، و إن كان العليّة و المعلوليّة من المتضايفات (الدواني).

كالزوجية و الفردية للعدد، أو بأمر أعمّ كالخيرية و الشرّية للشيء، كيف و يلزم أن يكون مثل الإنسانية و الفرسية و الحيوانية و الجسمية و غير ذلك ممّا يزول بزوالها الشخص غير مقابلة لسلوبها؛ إذ لا يمكن أن يكون شخص واحد موضوعاً لهما.

فإن قيل: معنى قولهم: إنّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، أنّه يجب أن يكونا بحيث[١] إذا لاحظهما العقل و قاسهما إلى موضوع واحد شخصيّ[٢]، جوّز - بمجرّد ملاحظتهما - ثبوتَ كلّ واحد منهما فيه على سبيل البدل، دون الاجتماع من جهة واحدة، لكن ربما امتنع ثبوت أحدهما له بسبب[٣] تعيّن[٤] الآخر فيه لأمر من خارج.

و الحاصل: أنّه يجب أن يكون الفرض ممكناً للعقل، و إن كان المفروض محالاً، و في مبحثنا هذا فرضُ ثبوت الكثرة للواحد الشخصيّ[٥] محالٌ كالمفروض، و ليس هذا إلّا مثل فرض كون الجزئي كلّياً، و هم صرّحوا[٦] بأنّه فرضٌ محالٌ بالوصفية.

أقول: هذا دليل آخر برأسه[٧]، لا تعلّق له بما ذكره من الدليل، و مع ذلك نقول: كلّ موجود له وحدة مّا[٨] - و لو باعتبار - و تشخّص؛ لأنّهما يساوقان الوجود[٩]، فكلّ موجود واحد بالشخص[١٠]

---

١. ث: - «بحيث».

٢. أ، ث: «بالشخص».

٣. ج: «بحسب».

٤. ث: + «ثبوت».

٥. ث، خ: «بالشخص».

٦. انظر: الشفاء (المنطق) الجدل، ص٢٩٣؛ المباحث المشرقية ٢: ٢٤١.

٧. قوله: أقول هذا دليل آخر برأسه. أقول: فيه مناقشة يندفع بأنّ الدليل المذكور إنّما ينفي تعاقب الوحدة و الكثرة على أمر واحد بحسب نفس الأمر و لا ينفي فرض تعاقبهما أصلاً.

٨. ث: - «ما».

٩. ث: «للوجود».

يمكن للعقل أن يفرضه كثيراً، لكن لا من الجهة التي هو بها واحد، حتّى يكون الفرض أو المفروض محالاً، و يمكن أيضاً أن يفرض زوال تلك الكثرة عنه، و ليس هناك الفرض محالاً، و لا المفروض.

و لو سلّم أنّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحداً بالشخص، فحينئذٍ نقول: قولك[١]: إن

الماء الشخصي الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية و عروض الكثرة المقابلة لها إيّاه، بأن يفرض كون ذلك الماء، أشخاصاً كلّ منها ذلك الماء بعينه. نعم، يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه، بأن يصير منفصلاً بعد ما كان متصلاً. فإن قلت: فرض كون زيد أشخاصاً متعددة من الإنسان لا يستلزم كون زيد كليّاً، و إنما يلزم لو أمكن فرض كون كلّ من تلك الأشخاص زيداً، و هو غير لازم من هذا الفرض؛ إذ المفروض لحوق الكثرة الشخصيّة لمعروض الوحدة الشخصية، حتى يكون موضوع الوحدة السابقة (ر، ذ: + هو) بعينه موضوع الكثرة اللاحقة، و اللازم منه أن يكون زيد مجموع تلك الأشخاص الكثيرة، لا كلّ واحد منها، و كذا في صورة الماء (ر، ذ: + و) إذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية كان (ر، ذ: يكون) ذلك الماء مجموع تلك المياه، لا كل واحد منها. قلت: الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء إلى أفراده دون أجزائه (ر، ذ: - دون أجزاله)، و من البيّن أنّ معروض تلك الوحدة- أعني: الشخص- لا يمكن أن يعرض (ض، ز: يفرض) معروض الكثرة (ر، ز، ذ: معروضاً للكثرة) المقابلة لها (ر، ذ: - لها)، و إلّا لكان كليّاً، و الماء المنقسم إلى المياه وحدته الشخصيّة محفوظة في حالتي الاتصال و الانفصال، و إنّما يتبدّل (ر، ذ: يبدّل) حاله في انقسامه إلى الأجزاء لا في الانقسام إلى الجزئيات، و الكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام إلى الجزئيات لا الانقسام إلى الأجزاء، فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد، و معروض الكثرة المقابلة لها هو الإنسان؛ فإنّه الكثير بالشخص، فظهر أنّ معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصيّة إياه (الدواني).

١. قوله: فحينئذٍ نقول قولك. أقول: كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين؛ فإنّهم يدّعون البداهة في أنّ المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق، و قوله: «و إلّا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد إعداماً لها بالكلّية و إيجاداً لماء آخر من كتم العدم، و الضرورة تقضي ببطلانه» مدفوع عندهم (ر، ذ: - عندهم) بأنّ المستحيل هو انعدام الشيء (ر، ذ: الجسم) بالكلّية، بحيث لا يبقى قابلة أيضاً، لا انعدامه عن قابل، و الضرورة إنّما تقضي بأنّ ذلك الماء لم ينعدم

كانت الأشياء المتعدّدة باقية بأعيانها فالكثرة باقية، إن أردت به[1] أنّ تلك الأشياء باقية بتعدّدها- على ما ينبئ عنه لفظة: بأعيانها- فنختار أنّها غير باقية بتعدّدها، و لم تزل أيضاً؛ فإنّ زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده، و إلّا لكان جمع المياه التي في كيزان متعدّدة في كوزٍ واحد إعداماً لها[2] بالكلّية، و إيجاداً لماء آخر مِن كتم العدم، و الضرورة تقضي ببطلانه.

و إن أردت أنّها باقية بتشخّصها، فنمنع الملازمة، و نقول: تلك الاشياء باقية بتشخّصها، و زالت عنها الكثرة، و عَرَضت لها وحدة حقيقية.

و الحاصل: أنّ الوحدة و الكثرة ليستا من المشخّصات، فلا يزول بزوال أحدهما و طريان الآخر وجود موضوعهما، و إلّا لكان تفريق الماء الواحد في أواني[3] متعدّدة إعداماً لماءٍ[4] و إيجاداً لمياهٍ[5]، و كذا كان جمع المياه المتعدّدة في إناء واحد إعداماً لمياه و إيجاداً لماء، و الضرورة تقضي ببطلانهما، على ما مرّ مراراً.

فإن قيل: المياه إذا كانت في أواني فهناك صُوَر جسمية معروضة للكثرة، كلّ واحدة منها أمر متّصل[6] في حدّ ذاته، فإذا اجتمعت في إناء واحد زالت تلك الصُوَر بأسرها، و حصلت صورة واحدة متّصلة في حدّ ذاتها لا مفصل فيها أصلاً، كما تقرّر عندهم، فمحلّ الكثرة تلك الصُوَر[7]، و

بالكلّية بذلك المعنى المذكور، لا بأنّه باق بعينه، بل عندهم الحكم بأنّه هو بعينه بديهة الوهم لا بديهة العقل، كما هو مبين (ر، ذ: مفصّلٌ) في موضعه (ض، ز: - كما هو مبيّن في موضعه)، و دعوى البداهة من الطرفين قائمة، و الإيراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره و تداوله بين المحصّلين ليس له كثير شأن؛ إذ عمدة غرض هذا القائل هو (ر، ز، ذ: - هو) تحقيق هذا المبحث على ما يؤول إلى قواعدهم (الدواني).

١. ت: - «به».

٢. ث: - «لها».

٣. ا، ث، ت، خ، ج: «أوان».

٤. ث، ت: + «واحد».

٥. خ: + «كثيرة».

٦. ت: «منفصل».

٧. ج: + «القديمة».

قد زالت، و محلّ الوحدة هي الصورة الحادثة، فلا اتّحاد في المحلّ قطعاً. كيف، و محلّ الوحدة موجودٌ في الحال معدومٌ في الماضي، و محلّ الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي. و قس على ذلك إذا كان ماءٌ في إناء واحد، ثمّ فرّق في أواني[1] متعدّدة؛ فإنّ معروض الكثرة الطارئة هو الأمور المنفصلة التي حدثت بالتفريق، و معروض الوحدة هو ذلك[2] المتّصل الذي قد زال.

أقول: هذا- مع ابتنائه على إثبات الهيولى[3] و الصورة، و عدم قيام حجّة على نُفاتهما، و منهم المصنّف على ما سيجيء- إنّما يدلّ على أنّ الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعاً للوحدة و الكثرة، فلا يقوم برهاناً كلّياً على أنّ أمراً واحداً بالشخص لا يمكن أن يكون موضوعاً لهما. لِمَ لا يجوز أن يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين، و قد اتّصفت في إحداهما بالكثرة و في الأخرى بالوحدة؟ و ذلك كافٍ في اتحادهما محلّاً.

فإن قيل: الهيولى ليست واحدة في حدّ ذاتها و لا كثيرة؛ ضرورة أنّ المتّصف في حدّ ذاته بإحداهما لا يمكن اتصافه في حدّ ذاته بالأخرى، بل إنّما يتّصف بهما بالعَرَض، و على سبيل التبع للصورة الحالّة فيها، على طريقة[4] وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره، كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة، على سبيل التبع[5] للسفينة، فالموصوف[6] الحقيقي الذي حلّ فيه الوحدة و الكثرة هو الصورة لا الهيولى.

---

١. ث، ت، خ، ج: «أوان».

٢. ث: + «الأمر».

٣. قوله: أقول: هذا مع ابتنائه على إثبات الهيولى. أقول: قد مرّ أنّ بناء هذا على هذا المذهب و ادعاء البداهة في المقدمة المبني عليها و منع البداهة مشتهر، و للناس في أذواقهم و مشاربهم اختلاف، و لا يجدي البحث إذا انتهى الكلام من الطرفين إلى دعوى البداهة، و لم يبق للطرفين بنزع (ز، ذ: منتزع) في كنان الاستدلال، فلا مزية في إيراد مثل هذا السؤال (الدواني).

٤. أ، ج: «طريق».

٥. ث: «التبع».

٦. خ، ج: «فإنّ الموصوف».

أقول: هي شبهةٌ منشأها الاشتراك اللفظيّ[1]؛ فإنّ اتصاف شيء بأمر في حدّ ذاته يطلق على معنيين:

أحدهما: في مقابلة الاتصاف بالعَرَض، و معناه أن يكون ذلك الشيء نفسه موصوفاً بهذا الأمر، لا أن يكون الموصوف الحقيقي شيئاً آخر له تعلّق بذلك الشيء، فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلّقه، كما يقال: السفينة في حدّ ذاتها موصوفة بالحركة، و ساكنها موصوف بها بالعَرَض.

و ثانيهما: أن يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف، كما يقال: الأربعة في حدّ ذاتها زوجٌ. فقوله: الهيولى ليست في حدّ ذاتها واحدة و لا كثيرة، إن أراد به المعنى الأوّل فذلك ممنوعٌ. قوله: إنّ المتّصف في حدّ ذاته بإحداهما لا يمكن اتصافه بالأخرى، قلنا: ممنوع؛ فإنّ السفينة قد تكون موصوفة في حدّ ذاتها بالحركة و قد تكون موصوفة في حدّ ذاتها بالسكون، و إن أراد المعنى الثاني فسلّم، لكن لا يقتضي ذلك أن لا يكون[2] الموصوف الحقيقي للوحدة و الكثرة هو

---

١. قوله: أقول هي شبهة منشأها الاشتراك اللفظي. أقول: المشّاؤون لمّا ادّعوا البداهة في أنّ الجسم الواحد لا يصير كثيراً مع بقاء هويّته، أورد عليهم النقض بالهيولى التي يثبتونها؛ فإنّها باقية عندهم في حال الوحدة و الكثرة بعينها. فأجيب عنه مِن قِبَلهم بأنّ الهيولى التي يثبتونها ليست متّصفة في ذاتها (ر، ذ: بذاتها) بالوحدة و الكثرة حتى ينعدم بزوال إحداهما، فعندهم أنّ البرهان دلّ على وجود موجود هو لا واحد و لا كثير في ذاته، بل اتصافه بكلّ منهما بالعرض، لكنّ نعلم بالبداهة أنّ الجسم ليس كذلك، بل هو متّصف في ذاته بالوحدة و الكثرة (ض: - و الكثرة)، و لذلك يزول بزوال وحدته و كثرته، فهذا الكلام دفع للنقض، فلا يتوجه المنع عليه. هذا، و التحقيق أنّ الشيء لا يكون في ذاته محتملاً لوحدته و كثرته؛ فإنّ هوية كلّ شيء لا يقبل التعدد بأن يكون هو في نفسه متعدداً، و قد نقل سالفاً عن الفارابي ما يكفيك، مع ما سبق من تعاقب الوحدة الشخصية و الكثرة المقابلة لها فالهيولى في الأحوال مستحفظ لوحدتها التي هي هويتها، و تلك الوحدة لازمة لها. نعم، هي حاملة (ض: قابلة) لوحدة الجسم و كثرته، و اتصافها بتلك الوحدة و الكثرة بالعرض، و كذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية و الكثرة التي يقابلها (الدواني).

٢. ث: «أن يكون».

الهيولى؛ فإنّ ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة و لا الاتصاف بالسكون، و مع ذلك يكون موصوفاً حقيقياً لكلٍّ منهما.

و ثانيهما[1]: [2] أنّ الكثرة ملتئمة من الوحدات؛ فإنّ حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان، فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين، و أمّا الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج[3] عنها، و تعريف الكثرة بـ: كون الشيء بحيث ينقسم، تعريفٌ رسمي لها لا تحديدٌ، و تصوّر كنه الكثرة إنّما هو بتصوّر وحداتها، فالوحدة مقوّمة للكثرة، و مقوّم الشيء بجامعه وجوداً و تعقّلاً، و المتقابلان لا يمكن اجتماعهما.

و بما قرّرنا اندفع ما قيل: من أنّه إن أريد أنّ ذات الكثرة متقوّمة بذات الوحدة فممنوعٌ؛ أمّا بحسب الخارج فلأنّهما اعتباران عقليان، و أمّا بحسب الذهن فلأنّا نتعقّل الكثرة، و هو كون الشيء بحيث ينقسم، بدون تعقّل الوحدة و هي كونه بحيث لا ينقسم.

و إن أريد أنّ معروض الكثرة متقوّم بمعروض الوحدة، بمعنى أنّ الكثير[4] مؤلف يصدق على كلّ جزء منه أنّه واحد، و هذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات، فمسلّم، لكنّه لا ينافي التقابلَ الذاتي بين الوحدة و الكثرة العارضتَين، بل بين معروضيهما، و لا نزاع في ذلك، ألا يرى أنّهم اتّفقوا على أنّ المتقابلين بالذات إذا أُخِذا مع الموضوع، كالفرس و اللافرس، و كالبصير و الأعمى، و كالأب و الابن، و كالأسود و الأبيض، لم يكن تقابلهما بالذات، فكيف إذا أُخذ نفس الموضوعين؟

أقول: إنّ المعنيّ بامتناع الاجتماع للمتقابلين أن لا يتّصف شيء واحد بهما اشتقاقاً في زمان واحد من جهة واحدة، على ما نصّ عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفنّ الثاني من منطق

---

١. أي: الوجه الثاني لبيان عدم التقابل بالذات بين الوحدة و الكثرة.

٢. انظر: شرح المقاصد ٢: ٦٨.

٣. ت: «خارجة».

٤. أ، ت، ث، ر: «الكثرة».

«الشفاء»، لا أن لا يكونا موجودين معاً، و الاجتماع الذي للشيء مع مقوّمه أن يكونا موجودين معاً، لا أن يتّصف شيء واحد بهما اشتقاقاً.

ثمّ أقول: و الحقّ أنّ الوحدة و الكثرة متقابلتان بالذات تقابُلَ التضاد. أمّا أنّهما متقابلتان بالذات [١]؛

---

١. قوله: أمّا أنهما متقابلان بالذات. أقول: هذا إنّما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع بامتناع اجتماعهما في موضوع واحد، و لا يدلّ على أنّ تقابلهما بالذات؛ إذ انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع الاجتماع لا يستلزم انتفاء الواسطة في ثبوت ذلك الوصف لهما (ض، ز: في الثبوت)، فيجوز أن يكون امتناع اجتماعهما مستنداً في الواقع إلى ما يلزمهما من العوارض، فلا يكون تقابلهما بالذات. ثمّ أنّ الشارح لم يتعرض للدليل الذي اعتمده الشيخ و غيره من المحققين، و قد ذكر الشيخ أوّلاً أنه ليس التقابل بين الوحدة و الكثرة بالتضاد؛ لأنّ الوحدة تقوّم الكثرة، و لا شيء من الأضداد يقوّم ضدّه، بل يبطله و ينفيه، ثمّ أورد على نفسه أنّ الضد إنّما يبطل الضدّ بأن يحلّ في موضعه، و الوحدة أيضاً تبطل الكثرة إذا حلّت في موضعها، فأجاب بأنّ الكثرة إنّما تبطل ببطلان وحداتها، و لا تبطل الكثرة لذاتها بطلاناً أوّلياً البتة، بل يعرض لوحداتها أن يبطل أولاً، ثمّ يعرض لها أن يبطل لبطلان وحداتها، فالوحدة إذا أبطلت الكثرة فليس تبطلها بالقصد الأوّل، بل إنّما تبطل الوحدات التي للكثرة، فيلزم بطلان الكثرة، فإذن الوحدة إنّما تبطل (ض، ز: + أوّلاً) الوحدة، على أنها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة؛ فإنّ الوحدة لا تضادّ الوحدة، بل على أنّ الوحدات تعرض لها سبب مبطل، و ذلك ببطلان سطوح، فان كان لأجل هذه المعاقبة (ز: العاقبة) التي على الموضوع يجب أن يكون الوحدة ضداً للكثرة، فالأولى أن تكون الوحدة ضداً للوحدة، على أنّ الوحدة لا تبطل الوحدة (ز: الكثرة) إبطال الحرارة البرودة؛ لأنّ الوحدة الطارئة إنّما تبطل الوحدة الأولى بما (ز: ممّا) ليس بعينه موضوع الوحدة الأخرى، بل الأولى أن يظن أنه جزء موضوعه. أقول: و ما قيل من أنّ الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة يبطلها بالذات؛ لأنّ انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكلّ؛ لا أنه يلزم منه انتفاء الكلّ، مردود بأنّ وجود الكلّ و الجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاؤهما؛ ضرورة أنّ تمايز الأعدام إنّما هو بتمايز ملكاتها، و لا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال: إنّ عدم الجزء و الكلّ متغايران بحسب المفهوم و متحدان بحسب ما صدقا عليه. قال: و أيضاً ليس موضوع الوحدة و الكثرة واحداً، و من شرط المتضادين أن يكون لهما موضوع واحد بالعدد، و ليس لوحدة بعينها و كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد، بل موضوع واحد بالنوع، و كيف (ز: فكيف) يكون موضوع الوحدة و الكثرة واحداً بالعدد؟ و قال: فقد ظهر أنّ

فلأنّا إذا نظرنا إلى مفهوميهما، و قطعنا النظر عن كون أحدهما علّة للآخر أو مكيالاً له، جزمنا بأنّ الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحداً و كثيراً أيضاً.

و أمّا أنّه بالتضاد؛ فلأنّه[1] ليس بالتضايف؛ لأنّ المتضايفين يجب أن يكونا متكافئين، لا تقدّم لأحدهما على الآخر وجوداً و لا تعقّلاً، و الوحدة -لكونها مقوّمة للكثرة- يجب تقدّمها وجوداً و تعقّلاً. و أيضاً: يمكن تعقّل الوحدة بدون تعقّل الكثرة.

و أمّا التقابلان[2] الآخران- أعني: تقابل الإيجاب و السلب، و تقابل العدم و الملكة- فلأنّ أحد المتقابلين فيهما يكون عدماً للمقابل الآخر، و الوحدة لكونها مقوّمة للكثرة لا تكون هي عدماً للكثرة؛ لامتناع تقوّم الشيء بعدمه، و لا الكثرة عدماً لها؛ لامتناع تقويم الشيء لعدمه[3].

و ما يقال: من أن الضدّ لا يقوّم الضدّ[4]، فمجرّد دعوى لا دليل عليه، سوى أنّ الضدّ لا يجامع

التقابل بين الواحد و الكثير ليس تقابل التضاد. و (ض، ز: - و) أقول: يرد على الدليل الأخير ما مرّ من أنّ امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتمّ في مثل الوحدة و الكثرة الموضوعية و المحمولية. ثمّ أبطل كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و السلب و الإيجاب بمثل ما ذكره الشارح. و العجب أنّه ذكر في الشرح القديم الدليل الأوّل و لم يتعرض له الشارح، و جزم بأنّ التقابل بينهما تقابل التضاد (الدواني).

١. ج: «لأنّه».

٢. ت، ث، ج، خ، ر، ز: «المتقابلان».

٣. قوله: لامتناع تقوم الشيء بعدمه. أقول: ضرورة أنّ عدم الشيء لا يكون عين أفراد ذلك الشيء و لا عين فرد منه مع شيء آخر. و بما قرّرنا لا يتوجّه عليه أنّ موضوع الوحدة و الكثرة متغايران، فلو قوّم أحدهما بالآخر (ز: الآخر. أ، ر، ذ: فلو قدّم أحدهما الآخر) مع كونه عدماً له لم يلزم اجتماع السلب و الإيجاب في محل واحد (الدواني).

٤. قوله: و ما يقال من أنّ الضدّ لا يعدم الضدّ. أقول: قد عرفت أنّه ليس عمدتهم في نفي التضاد التقويم، بل ما نقل آنفاً. نعم قد ذكر الشيخ في أثناء الدليل أنّه لا يكفي في المتضادين أن يكون الموضوع واحداً يتعاقبان عليه، بل يجب أن يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شأن أحدهما أن يقوم (ز: يتقوّم) بالآخر؛ للخلاف الذاتي بينهما، و أن يكون تنافيهما (ض: و إن كان تنافياً) أوّليّاً، و أراد

الضد، و المقوّم يجامع ما قوّمه[1]، و قد عرفت فساده، مع أنّ الواقع خلافه، ألا يرى أنّ البلقة ضدّ لكلٍّ من السواد و البياض، مع أنّهما يقوّمانها؟

[أحكام الوحدة و الكثرة]

(ثمّ معروضهما) أي: معروض الوحدة و الكثرة **(قد يكون واحداً، فله)** أي: لمعروض الوحدة و الكثرة **(جهتان بالضرورة)**؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً و كثيراً معاً، كأفراد الإنسان مثلاً؛ فأنّها كثيرة من حيث ذواتها، و واحدة من حيث إنّها إنسان.

(فجهة الوحدة إن لم تقوّم جهة الكثرة) أي: لم تكن ذاتية لها، بمعنى ما ليس بخارج عنها، **(و لم تعرض[2] لها)** أي: لم تكن خارجة محمولة عليها، و ذلك[3] بأن تكون خارجة غير محمولة عليها، كما في وحدة نسبة النفس إلى البدن و نسبة المَلِك إلى المدينة من حيث التدبير، فإنّ التدبير[4] - و هو جهة الوحدة بين النسبتين - ليس مقوّماً و لا عارضاً لهما[5]؛ لأنّه غير محمول عليهما؛ إذ المدبّر هو النفس و المَلِك، لا نسبتاهما، **(فالوحدة عَرَضية)**؛ لأنّ اتصاف جهة الكثرة بالوحدة

بذلك المتضادين الحقيقيين، أعني: ما يكون بينهما غاية البعد و الخلاف، كما تشعر به العبارة، و لا يخفى أنّ غاية البعد يأبى عن تقوّم أحدهما بالآخر، الا يرى أنّ البلقة ليس في غاية البُعد عن السواد و لا عن البياض؟ يبقى أنّ في سوق كلام الشيخ هاهنا تشويشاً؛ فإنّ بعض مقدماته إنّما يلائم نفي التضاد الحقيقي لا المشهوري، و لا (ز: فلا) يكفي ذلك في الغرض، بل لا بدّ من نفي التضاد مطلقاً، و كذا بعض عباراته يشعر بحصر التقابل في الأربعة التي أحدها التضاد المشروط بغاية البعد و الخلاف، كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى (الدواني).

١. ذ، ز: «يقوّمه». ج، ر: «يقوّم».

٢. س، ش: «و لا تعرض».

٣. ت، ج، ذ، ر، ز: «فذلك».

٤. أ، ت، خ، ج: «المدبّر».

٥. أ، ث، خ، ذ، ر: «لها».

في هذا القسم إنّما يكون بالتبعية و بالعَرَض لا بالذات؛ فإنّ اتصاف النسبتين في المثال المذكور [١] بالوحدة من حيث التدبير إنّما هو بالعَرَض، و بتبعية اتصاف النفس و المَلِك بالوحدة من حيث التدبير، على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو [٢] متعلّق به، **(و إن عَرَضت)** جهة الوحدة الكثرة،

---

١. قوله: فإنّ اتصاف النسبتين في المثال المذكور. أقول: إذ المدبّر هو النفس و الملك، لا نسبتاهما. لا يقال: التدبير لا يحمل على النفس و الملك بـ: هو هو، بل بـ: هو ذو هو، و يحمل على النسبتين أيضاً كذلك، فلا فرق. و كون إطلاق المدبّر على النفس و الملك حقيقة في عرف اللغة دون إطلاقه على النسبتين، لا يجدي؛ لأنّ حكم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم. لأنّا نقول: جهة الوحدة هو المدبّر، و هو محمول على النفس و الملك دون النسبتين. و اعلم أنه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من أقسام الواحد بالذات، و قد صرّح بأنّ الواحد بالعرض هو أن يقال في شيء يقارن شيئاً آخر أنّه هو الآخر و أنّهما واحد، و ذلك بأن يكون أحدهما موضوعاً و الآخر محمولاً عرضيّاً، كقولنا: إنّ زيداً و ابن عبدالله واحد، و إنّ زيداً و الطبيب واحد، و إمّا محمولان في موضوع واحد، كقولنا: إنّ الطبيب و ابن عبدالله واحد- إذ عرض أن كان شيء واحد طبيباً و ابن عبدالله- و إمّا موضوعان لمحمول واحد عرضي، كقولنا: القطن و الثلج واحد، أي: في البياض؛ إذ قد عرض أن يحمل عليهما عرض واحد، و جعل الواحد بالجنس و الواحد بالنوع و الواحد بالمناسبة و الواحد بالعدد من أقسام الواحد بالذات، و صرّح بأنّ نسبة وحدة النسبتين بالذات و وحدة السفينة و المدينة بهما (ر، ذ: - بهما؛ أ: لهما) بالعرض، و لا يخفى المخالفة بين ذلك و (ز: + بين) كلام المصنّف. و يرد على كلام الشيخ أنّ وحدة النسبتين إن كان لماهيتهما أو لذاتي من ذاتياتهما، فيدخل في الوحدة الجنسية أو النوعية أو الفصلية، و إن كان لأمر خارج فيدخل في الواحد بالعرض- على مقتضى تعريفه للواحد بالعرض- و على الوجهين لا يصحّ جعله قسماً برأسه من أقسام الواحد بالذات. لا يقال: لعلّه أراد بالواحد بالمحمول العرضي- الذي هو من أقسام الواحد بالعرض- ما يكون المحمول غير النسبة، كما أشار إليه في آخر الفصل؛ حيث قال: و أمّا الأشياء الكثيرة بالعدد فإنّما يقال لها من جهة أخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى (ض، ز: المعنى)، فإمّا أن يكون اتفاقها في نسبة أو في محمول غير النسبة، و إمّا في موضوع و إمّا في محمول. لأنّا نقول: حينئذٍ يكون إخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض و إدراجه في الواحد بالذات، تحكّماً لا طائل تحته، على أنه يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلناه آنفاً، فتأمّل (الدواني).

٢. ت، ث، ر، ز: - «هو».

كما في وحدة القطن و الثلج من حيث[1] البياض؛ فإنّ القطن و الثلج كثير بذاتهما واحد من حيث إنهما أبيض. فالأبيض جهة الوحدة[2]، و هو عارض لذاتي القطن و الثلج اللذَين هما جهة الكثرة، و كما في وحدة الكاتب و الضاحك من حيث إنّهما إنسان؛ فإنّ الإنسان- و هو جهة الوحدة بينهما- عارض لهما بالمعنى المذكور، أعني: الخارج المحمول، **(كانت)** جهة الكثرة **(موضوعات[3] أو محمولات عارضة لموضوع واحد[4])** هو جهة وحدة تلك المحمولات، **(أو بالعكس)** أي: معروضة لمحمول واحد[5] هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات.

فقوله: عارضة لموضوع[6]، صفةٌ لقوله: محمولات، و قوله: أو بالعكس، عطف عليه، على أنّه صفة لقوله: موضوعات، على طريق اللفّ و النشر من غير ترتيب. و يكون حاصل الكلام أنّ جهة الكثرة في هذا القسم- أعني: في[7] ما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة، و يسمّى: الواحد بالعَرَض- تكون في بعض الصُوَر موضوعات لجهة وحدتها، و في بعض الصُوَر تكون محمولات لجهة وحدتها، و هم يسمّون الأوّل: واحداً بالمحمول، و الثاني: واحداً بالموضوع، و إنّما تعيَّن بعضها بالموضوعية و بعضها بالمحمولية- مع أنّ العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقَين- لجواز أن يكون كلّ منهما موضوعاً للآخر و الآخر محمولاً له؛ لأنّ بعضها بالطبع موضوع كالقطن و الثلج في المثال الأوّل، و بعضها بالطبع محمول كالكاتب و الضاحك في المثال[8] الثاني.

---

١. أ: «جهة».
٢. ت: - «من حيث البياض؛ فإنّ القطن و الثلج كثير بذاتهما واحد من حيث إنّهما أبيض. فالأبيض جهة الوحدة».
٣. س: «موضوعاً».
٤. بن، ش: - «واحد».
٥. ث: + «و».
٦. ث: + «واحد».
٧. أ: - «في».
٨. ث: - «المثال».

هذا توجيه الكلام موافقاً لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعَرَض إلى الواحد بالموضوع و الواحد بالمحمول.

و قيل: معناه أنّه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد أو بالعكس، أي: موضوعات معروضة لمحمول واحد. و[1] الأوّل: كالكاتب و الضاحك العارضَين للإنسان الموضوع لهما؛ فإنّهما اشتركا في أنّ كلّاً منهما محمول على الإنسان، و المحمولية المتّحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما. و الثاني: كالقطن و الثلج الموضوعَين للأبيض؛ فإنّه قد عرض لكلّ منهما أنّه موضوع للأبيض، و الموضوعية المتّحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما. و التقرير على هذا الوجه أحسن من أن يجعل جهة الاتّحاد في المثال الأوّل هو الإنسان، و في المثال الثاني هو[2] الأبيض؛ فإنّ الإنسان لا يقال له: إنّه عارض للكاتب و الضاحك إلّا على سبيل التجوّز.

أقول: لعمري أنّه لو كان الأمر على ما يقول هذا القائل لِمَ لم يقل المصنّف: كانت هناك سُودٌ أو بيضٌ[3]، أو كانت هناك حُمرٌ أو صُفرٌ، إلى غير ذلك ممّا لا يتناهى ممّا يكون جهة الوحدة فيه عارضة؟ و لِمَ تعيّن من بينها هذان العارضان بالكون هناك؟ و لِمَ تعاندا في الكون هناك[4] حتّى قال المصنّف: كانت هناك موضوعات أو محمولات بلفظة[5] «أو»؟

---

١. أ، ذ، ر، ز: - «و».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «هو».

٣. قوله: لِمَ لم يقل المصنّف كان هناك سودٌ أو بيض. أقول: فإنّ وصف الموضوعية و المحمولية عارضان مخصوصان من جملة العوارض، فلا وجه لتخصيصها من بينهما (الدواني).

٤. قوله: و لِمَ تعاندا في الكون هناك. أقول: يعني أنّ في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقّق جميع تلك الأمثلة، فلا وجه للفظة «أو» العنادية. و لا يخفى وهنه؛ لأنّ تحقّقها ليس في مادة واحدة من جهة واحدة فيتحقّق العناد؛ إذ في كلّ مادة لا يتحقّق إلّا واحد منهما، نظير ذلك قولك: يتحقّق في الصلاة دائماً إمّا الوضوء أو التيمّم، فإنّ تحقّق كلّ منهما لمّا كان في مادة أخرى صحّ العناد، فتأمّل (الدواني).

٥. أ: «بلفظ».

و ما توهّمه: من أنّ الإنسان لا يقال[1] إنّه عارض للكاتب و الضاحك إلا على سبيل التجوّز، ليس بشيء؛ لأنّ العارض يطلق في الاصطلاح حقيقةً على ما هو محمول على الشيء و خارج عنه، و الإنسان بالنسبة إلى الكاتب و الضاحك كذلك، فلا تجوُّزَ في إطلاق العارض على الإنسان بهذا المعنى المراد هاهنا.

و أيضاً: فإنّ القوم عدّوا الاتّحاد بالموضوع قسماً، و الاتّحاد بالمحمول قسماً آخر، و هذا التوجيه يجعل الاتّحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة إلى الاتّحاد بالمحمول.

(و إن قوّمت) أي: كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة، **(فوحدة جنسيّة)**؛ إن كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة، كوحدة الإنسان و الفرس من حيث إنّهما حيوان، **(أو نوعيّة)**؛ إن كانت نوعاً لها، كوحدة زيد و عمرو من حيث إنّهما إنسان، **(أو فصليّة)**؛ إن كانت فصلاً لها، كوحدة زيد و عمرو من حيث إنّهما ناطق.

(و قد يتغاير[2]) معروضاهما، لكن معروض الكثرة لا يتصوّر أن لا يكون معروضاً للوحدة؛ لأنّ كلّ كثير فهو واحد من جهةٍ مّا، على ما سبق. فالمَقسَمُ هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضاً للكثرة.

(فموضوعُ مجرّدِ عدم الانقسام، لا غير) أي: ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام- و أراد بالموضوع: الذات- يعني: أنّ الذّات الذي مفهومه مجرّد عدم الانقسام، **(وحدة شخصية[3])** أي: وحدة هي شخص من أشخاص مفهوم الوحدة؛ فإنّ مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات، كثير من حيث الأفراد[4]، فهو غير داخل في المَقسم.

قيل: الواحد بالشخص- الذي لا يقبل القسمة إلى الأجزاء المقدارية- إمّا أن لا يكون له مفهوم

---

١. ث، ت: + «له».

٢. ش: «تتغاير».

٣. س، ش: - «شخصيّة».

٤. ت: «من حيث الأمر آخر».

سوى مفهوم عدم الانقسام، فهو: الوحدة الشخصية، فقوله: موضوعُ مجرّدِ عدم الانقسام، إضافة بيانية، أي: موضوعٌ هو مجرّد مفهوم عدم الانقسام.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ مفهوم عدم الانقسام[1] لا يكون هو الوحدة الشخصية بحالٍ.

و أيضاً: قوله: إمّا أن لا يكون[2] له مفهومٌ سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية، معناه: أنّ الوحدة الشخصية[3] مفهومه عدم الانقسام، و قد فرّع عليه كون إضافة الموضوع بيانية، و هو يقتضي أن تكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام **(بقول مطلق)** أي: وحدة معبّرٌ[4] عنها بقول مطلق، من غير أن يقال: وحدة النقطة أو المفارق[5] أو غير ذلك، **(و إلّا نقطة[1])** شخصية **(إن**

---

١. قوله: و فيه نظرٌ؛ لأنّ مفهوم عدم الانقسام. أقول: أراد أنّ الوحدة الشخصية فرد من أفراد ذلك المفهوم، فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصية. و لا يخفى ضعفه؛ لأنّ كون الإضافة بيانية إنّما يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير. لا يقال: هي فرد من أفراد عدم الانقسام، فلا يصدق عليها أنّها مجرد عدم الانقسام. لأنّا نقول: المراد بالتجرد هاهنا نفي الماهيّة التي معروضة لعدم الانقسام، و ذلك لا ينافي اشتماله على المخصّص (الدواني).

٢. قوله: و أيضاً قوله: و إمّا أن لا يكون. أقول: قد عرفت اندفاعه؛ فإنّ كون الإضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم و الخصوص (الدواني).

٣. ث، ت، ذ، خ، ج: + «ذات».

٤. ث، خ: «يعتبر».

٥. قوله: من غير أن يقال: و حدة النقطة أو المفارق. أقول: الظاهر أنّ مراد المصنّف مطلق الوحدة الشخصية، فيكون مؤدّى كلامه أنّ الواحد الذي لا ينقسم لوجه إمّا أن يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط، و هو الواحد الشخصي- أي: طبيعته- و إمّا أن يعتبر من حيث إنّه أمر واحد بالعرض من نقطة أو غيرها، و هذا كما يقسّم الكلّي إلى المنطقي و الطبيعي، و ذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم، و بذلك يندفع ما اعتمده الشارح من أنّ مفهوم الوحدة (ض، ز: الواحد) واحد من حيث الذات كثير من حيث الأفراد، فهو غير داخل في المقسم؛ لأنّ كونه معروض الكثرة من حيثية أخرى (ض، ز: - أخرى) لا يخرجه عن أن يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيراً، كما أنّ عروض الكلّية لمفهوم الجزئي لا يخرجه عن أن يكون في ذاته طبيعة الجزئي، و كأنّك (ز: لأنّك) قد عرفت فيما مضى جليّة الحال في ذلك و أمثاله؛ فإنّ الواحد الذي ليس كثيراً و إن كان معروضاً للكثرة من حيث الأفراد فلا يصدق

كان له مفهوم زائد ذو وضع).

أقول[٢]: هكذا وقعت العبارة في النّسخ، و الصّواب أن يقال: و إلّا نقطة إن كان ذا وضع، يعني: إن لم يكن موضوعُ مجرّدِ عدم الانقسام- و ذلك بأن يكون له مفهومٌ سوى عدم الانقسام- فهو نقطة، إن كان ذا وضع.

(أو مفارق) شخصي **(إن لم يكن ذا وضع).**

(هذا، إن لم يقبل) موضوع الوحدة **(القسمة، و إلّا)** أي: و إن قبل القسمة **(فهو مقدار)** شخصي، إن قبل القسمة بالذات، **(أو جسم)** إن لم يقبل بالذات.

و هذا بناء على مذهبه في نفي الهيولى، فلا يرد النقض بها، لكن يرد النقض بما يحلّ في أحدهما حلولَ سريان **(بسيط)** إن لم ينقسم إلى أجسام مختلفة الحقايق، **(أو مركب)** إن انقسم إليها.

عليه الواحد الذي ليس كثيراً بالصدق العرضي، لكنّه يصدق عليه بالصدق الذاتي كما تقرّر نظائره مراراً.

فإن قلت: المقسّم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما ذكره الشارح، فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي. قلت: ليس المقسم ذلك، بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك الصورة كما أنّ المقسم في الصورة الأولى و هو ما يكون معروض الوحدة معروض الكثرة، هو الواحد المتحقق في تلك الصورة. فحاصل كلام المصنّف أنّ معروض الوحدة إمّا أن يكون معروضاً للكثرة باعتبارٍ، و حينئذٍ فالواحد إمّا ذاتي أو عرضي، و إمّا أن لا يكون معروضاً للكثرة، و حينئذٍ فالواحد إمّا نفس مفهوم الواحد الشخصي إلى آخر التقسيم. يبقى هاهنا شيء، و هو أنّ مثل هذا الاعتبار جار في الأقسام الأخر من الوحدة مع أنّهم لم يعتبروه فيها، و لعلّ ذلك لأنّ بعض الحكماء، كفيثاغورس و شيعته ذهب إلى أنّ الواحد بالمعنى المعتبر موجود قائم بذاته و هو مبدأ الموجودات، فيتعلّق باعتباره غرض علمي هو النظر في جواز ذلك أو (ز: و) امتناعه، و لا يتعلق مثل هذا الغرض بمثل هذا الاعتبار في الأقسام الأخر (ض: - الأخر)؛ إذ لم يذهب وهمٌ إلى أنّ الواحد بالجنس أو النوع موجود بذاته (الدواني).

١. ز: «فنقطة».

٢. ج: - «أقول».

و في جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر[١]؛ لأنّ الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضاً للكثرة، و الجسم المركب واحد من حيث الذات، كثير من حيث الأجزاء.

(و بعض هذه الأقسام[٢] أولى من بعض بالوحدة) يعني: أنّ الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها؛ فإنّ الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع، و هو من الواحد بالجنس. و في الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه، و كذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه. و في الواحد بالشخص: ما لا ينقسم أولى بالوحدة ممّا ينقسم، و كلّ ذلك أولى من الواحد بالعَرَض. ثمّ الواحد بالعَرَض[٣] الخاص أولى من الواحد بالعَرَض[٤] العام، و كلّ ذلك أولى من الواحد بالوحدة العَرَضية. و كذا الكثرة مقولة بالتشكيك؛ لكونها في كلّ عدد أشدّ منها[٥] في ما دونه.

(و الهوهو) لفظ مركبٌ جُعِلَ اسماً، فعُرِّف[٦] باللام، و المراد به الحمل الإيجابي بالمواطاة، **(على هذا النحو)** أي: على نحو الوحدة، فكما أنّ بعض أفراد الوحدة أولى من البعض بالوحدة، كذلك بعض أفراد الحمل أولى من البعض بالحملية على ما سبق.

---

١. قوله: و في جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر. أقول: يمكن أن يقال: المراد من الصورة الأولى أن يجب كون معروض الوحدة معروضاً للكثرة كما يشهد به الأقسام المورردة فيها، فتكون الصورة الثانية ما يمكن أن لا يكون معروض الوحدة معروض الكثرة، و هو الواحد الشخصي بأقسامه، فيندفع النظر؛ لأنّ الجسم المركّب الشخصي و إن كان معروضاً للكثرة، لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب أن يكون معروضها معروضاً للكثرة، بل عروض الكثرة هاهنا ناشئ من خصوصية المعروض لا من اقتضاء الوحدة، فتأمّل (الدواني).

٢. س، ش: - «الأقسام».

٣. أ: «بالعرضي».

٤. أ: «بالعرضي».

قيل: معناه أنّ هوهو، و هو أن يكون للشيئين وحدة من وجهٍ[1] على نحو الوحدة في الانقسام إلى الأقسام المذكورة، فكما[2] يقال جهة الوحدة إمّا مقوّمة أو عارضة، فكذلك[3] جهة هوهو، فجميع أقسام الوحدة متحقّق في أقسام هوهو، لكن ينبغي أن يعتبر في هوهو الكثرة؛ فإنّه لا يتصوّر بدون اثنينية، فلا يتصوّر في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد، بخلاف الوحدة؛ فإنّها تتصوّر[4] في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد.

أقول: إنّ الهوهو إذا أريد به[5] المعنى الذي ذكره يكون انقسامه إلى الأقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة، فهو بالحقيقة[6] انقسام للوحدة، و كذلك[7] كلّ مفهوم آخر اعتُبِر فيه الوحدة، بل كلّ مفهوم اعتُبِر فيه مفهوم آخر[8] ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الآخر، فالتعرّض لخصوصية هوهو يكون قليل الجدوى. و أيضاً: هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية[9] و

---

١. ث: «من جهة».

٢. ت: «و كما».

٣. ت: «و كذلك». خ: «فكذا».

٤. خ: «فإنّه يتصوّر».

٥. قوله: أقول: أنّ الهوهو إذا أريد به. أقول: الهوهو اتحاد ما، و قد أشار المصنّف بعد تفصيل أقسام الوحدة إلى أنّ أقسام الاتحاد على نحو أقسام الوحدة، و هو معنى مفيد، و من جملة فوائده أن لا يتوهّم أنّ الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود أو غيره من أقسام الاتحاد، و إن كان التعارف (ض، ز: المتعارف) تخصيص بعض وجوه الاتحاد، فلا يقال في المشهور المتعارف: زيد عمرو، و قد أشار بقوله: على هذا النحو، إلى أنّ أقسامه ليست بعينها أقسامها، و إلى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة (الدواني).

٦. ج: «في الحقيقة».

٧. أ: «كذا».

٨ قوله: بل كلّ مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر. أقول: التعرض لخصوصية هو هو لأنّه ممّا يتعلق به الأغراض العلمية الكثيرة، على ما مرّ من الفوائد (الدواني).

٩. قوله: و أيضاً هذا كلام بعد ذكر الوحدة الشخصية. أقول: الحمل و إن كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة، لكنّه يجري فيها مع اعتبارها، كما تقول: زيد الكاتب زيد الضاحك، فيندفع ذلك (الدواني).

و أقسامها- مع أنّها لا تندرج في هوهو- غير ملائم.

(و الوحدة في الوصف العَرَضي و الذاتي يتغاير[1] أسماؤها بتغاير المضاف إليه)؛ فإنّ الوحدة في النوع[2] تسمّى: مماثلة، و في الجنس: مجانسة، و في الكيف: مشابهة، و في الكمّ: مساواة، و في الوضع: موازاة؛ و في الإضافة: مناسبة، و في الأطراف: مطابقة.

(و الاتّحاد محال) اتّحاد الاثنين- بأن يكون هناك شيئان فيصيرا شيئاً واحداً، بطريق الوحدة الاتّصالية، كما إذا جمع الماءان في إناء واحد، أو الاجتماعية، كما إذا امتزج الماء و التراب فصارا[3] طيناً، أو الكون و الفساد، كالماء و الهواء صارا بالغليان هواء واحداً، أو الاستحالة، كلَون الجسم كان سواداً و بياضاً فصارا سواداً- جايز، بل واقع، و أمّا اتّحاد الاثنين- بأن يصير شيء بعينه- من غير أن يزول عنه شيء أو ينضمّ اليه شيء،- شيئاً آخر، كأن يكون هناك زيد و عمرو مثلاً فيتّحدا، بأن يصير زيد بعينه عمرواً، أو بالعكس- فذلك ممتنع[4]؛ لأنّهما[5] بعد الاتحاد إن كانا موجودَين كانا اثنين لا واحداً، و إن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا فناءً لأحدهما و بقاءً للآخر، و إن لم يكن هناك[6] شيء منهما موجوداً كان هذا فناءً لهما و حدوثَ ثالثٍ، و الكلّ خلاف المفروض.

و اعترض: بأنّا لا نمنع أنّهما لو كانا موجودَين كانا اثنين لا واحداً، و إنّما يلزم لو لم يكونا موجودَين بوجود واحد[7].

---

١. س، ش: «تتغاير».

٢. ت: «الوحدة بالنوع».

٣. أ، ج، خ، ذ، ر، ز: «فصار».

٤. ث، خ، ذ، ر، ز: + «الوجهين الأوّل».

٥. ث، خ، ذ، ر، ز: «أنّهما».

٦. أ، ث: - «هناك».

٧. قوله: و إنّما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد. أقول: لو قيل: إنّما يلزم لو لم يتحدا ذاتاً، لم يتوجه الدفع الذي أورده؛ إذ حاصله أنّهما بقيا بصفة الوحدة بعد ما كانا بصفة الكثرة، بل الشيء الذي كان كثيراً هو بعينه صار واحداً في ذاته، لا باعتبار أمر آخر هو الوجود أو غيره (الدواني).

و دُفِع [١]: بأنّ هذا الوجود الواحد إمّا أحد الوجودَين الأوّلين، فيكون فناءً لأحدهما و بقاءً للآخر، أو غيرَهما، فيكون فناءً لهما و حدوثَ ثالثٍ.

و أجيب عن هذا الدفع: بأنّهما موجودان بوجود واحد [٢] هو نفس الوجودَين الأوّلين صارا واحداً. لا يقال: يلزم أن يكون واحدٌ [٣] بعينه حالاً في محلَّين [٤]؛ لأنّا نقول: إنّما يلزم ذلك لو [٥] لم يتّحد ذاتاهما، و كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد، و ليس كذلك، بل هما قد اتّحدا ذاتاً و وجوداً.

أقول بوجهٍ آخر: إنّهما [٦] قبل الاتّحاد كان كلّ واحد منهما متشخّصاً بتشخّصٍ امتاز به عن الآخر، فإن بقي ذلك التشخّص بعد الاتّحاد كانا اثنين، لا واحداً؛ إذ الفرض أنّ كلّ واحد متشخّص بتشخّصٍ امتاز به عن الآخر، فهما شخصان متمايزان، لا واحد، و إن لم يبق ذلك التشخّص بعد الاتّحاد فقد زال ما زال تشخّصه، ضرورة زوال الشخص بزوال تشخّصه، فيكون هذا فناءً لأحدهما و بقاءً للآخر، أو فناءً لهما و حدوثَ ثالثٍ.

و لا يمكن أن يقال- على قياس ما مرّ في الوجود- أنّهما بعد الاتّحاد متشخّصان بتشخّصٍ هو نفس التشخّصين الأوّلين؛ لأنّ كلّاً من التشخّصين الأوّلين كان قد امتاز به أحد الاثنين عن الآخر، و هذا التشخّص لا يمتاز به أحدهما عن الآخر [٧]، فلا يكون هو نفسهما.

---

١. انظر هذا الدفع و جوابه: شرح المقاصد ٢: ٣٩.

٢. ث: - «واحد».

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «واحداً».

٤. ز: «المحلّين».

٥. ث، ت، خ، ج: «يلزم ذلك إن لو». أ، ز، ر: - «ذلك».

٦. ث، نسخة بدل خ: «أقول: الثاني أنّهما».

٧. قوله: و هذا التشخّص لا يمتاز به أحدهما عن الآخر. أقول: للمانع أن يقول: تميّز أحد الاثنين عن الآخر كان لازماً لاثنينيّة التشخّص (ض، ذ: الشخص) لا لذاته، فإذا زالت زال مع بقاء ذاته متّصفة بالوحدة، كما أنّ امتياز كلّ من الموجودين بأثر خاصّ كان لازماً لتعدّدهما، و قد زال بزوال التعدّد مع بقاء

(فالهوهو يستدعي جهتَي تغايرٍ و اتّحادٍ على ما سلف[1]) من أنّ الحمل الإيجابي يستدعي اتّحاد الطرفين من وجه؛ و إلّا لكان[2] حكماً بوحدة الاثنين، و تغايرهما من وجه آخر؛ و إلّا لكان حملاً للشيء على نفسه.

(و الوحدة ليست بعدد[3]) لأنّ العدد- لكونه كمّاً- يقبل الانقسام، و الوحدة لا تقبله. و من جعلها عدداً أراد بالعدد ما يدخل تحت العدّ، فالنزاع لفظي.

(بل هي[4] مبدء للعدد[5] المتقوّم بها لا غير) يعني: أنّ كلّ عدد متقوّم[6] بوحداته لا بما دونه

ذاتهما بصفة الوحدة. و اعلم أنّه يمكن تلخيص الدليل بوجه يندفع عنه الشكوك، و هو أن يقال: إن اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين، و إن ارتفع الاثنينية فإمّا بارتفاع كليهما أو بارتفاع أحدهما، و هو خلاف المفروض، أو بارتفاع وصف الاثنينية و طريان الوحدة على قابلها، فيصير الشيء الذي كان معروضاً للكثرة معروضاً للوحدة، و ذلك ممّا لا ينكره، بل ربما يثبته في بعض الأشياء، غاية ما في الباب أنّ جميع الحقائق لا يحتمله (ر، ذ: لا تحمله)، و ليس هذا هو الاتحاد الذي تخيّله، بل هو أن يصير الشيء غيره، و ذلك يستلزم اجتماع الوحدة و الكثرة؛ لأنّه إن لم ترتفع الاثنينية فلا وحدة، و إن ارتفعت فلا حقيقة لها إلّا هذه الوحدة، و تلك الوحدة فرداً لها إمّا بزوال هذه أو تلك أو كليهما، و ليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدد إبطاله. و الحاصل أنّ المدّعى امتناع اتحاد الاثنين، بأن يصير «آ» مثلاً «ب» مع بقاء «آ» و «ب» معاً، كما يصير الجسم أبيض مع بقاء الجسم و الأبيض، لا زوال صورة الاثنين عن شيء و حدوث صورة الوحدة فيه، و إذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعد ما كانا اثنين كان الباقي هو الأمر الموضوع للوحدة و الكثرة معاً، لا كلّ واحد من الوحدتين المقوّمتين للكثرة، و ذلك ظاهر، بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها بتلخيص أطرافها (الدواني).

١. أ: «سبق».

٢. هامش ذ: + «الحمل».

٣. س، ش: - «ليست بعدد».

٤. س، ش: - «بل هي».

٥. س، ش: «العدد».

٦. ث: «يتقوّم».

من الأعداد؛ فإنّ السّتة مثلاً متقوّمة بالوحدة ستّ مرّات، لا بثلاثة و ثلاثة[١]؛ فإنّ تقوّمها بهما ليس بأولى من تقوّمها بأربعة و اثنين، و لا من تقوّمها بخمسة و واحد، فإن تقوّمت ببعضها لزم الترجّح بلا مرجّح، و إن تقوّمت بالكلّ لزم استغناء الشيء عمّا هو ذاتي له؛ لأنّ كلّ واحد منها كافٍ في تقويمها[٢]، فيستغني[٣] به عمّا عداه.

فإن قيل[٤]: جاز أن يكون كلّ واحد منها مقوّماً لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها؛ إذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها.

قلنا: القدر المشترك بينها الذي يقوّم حقيقة السّتة[٥] هو الوحدات، فما ذكر اعتراف بالمطلوب.

لا يقال: تقوّمها بالوحدات أيضاً ليس بأولي[٦] من تقوّمها بالأعداد، فيعود المحذور، أعني: الترجّح بلا مرجّح.

لأنّا نقول: التقوّم بالوحدات راجح باعتبار أنّه لازم على كلّ حال[٧]. و أيضاً: يمكن تصوّر كنه كلّ[٨] عدد مع الغفلة عمّا دونه من الأعداد؛ فإنّ العشرة مثلاً إذا تُصُوِّرت وحداتها من غير شعور

---

١. ث: «لا ثلاثة ثلاثة».

٢. ج: «تقومها».

٣. ث: «و يستغنى».

٤. انظر هذا القول و دفعه: شرح المواقف ٤: ٣٩.

٥. أ، ت، ج: «يفي بحقيقة السّتة». ث: «الذي مقوّم لحقيقة السّتة». خ: «يفي لحقيقة السّتة».

٦. خ: «أولى».

٧. قوله: التقوم بالوحدات راجح باعتبار أنّها لازم على كلّ حال. أقول: تتميمه: فلا يمكن توهّم انفكاكه، بخلاف الأعداد؛ فإنّها يمكن توهّم انفكاكها، فلا يكون ذاتياً، و حينئذٍ يرجع إلى الوجه الثاني، و إن لم يتمّ بذلك و قرّر على أنّ اللزوم على كلّ حال يرجّح الوحدات في كونها جزءاً، بمعنى أنّها أولى بالجزئية و أنّ جزئية غيرها مرجوح، لم يتمّ؛ لأنّ رجحان صدق المفهوم على بعض الأفراد لا ينفي صدقه على غيره كما في صور التشكيك. و اعلم أنّ هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا سترة فيه (ض، ز: به)، و أمّا مع نفي الجزء الصوري عنها فلا؛ إذ العدد حينئذٍ محض الوحدات بلا انضمام أمر، فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الأعداد (الدواني).

٨ أ: - «كلّ».

بخصوصيات الأعداد المندرجة تحتها فقد تُصُوّرت حقيقة العشرة بلا شبهة، فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلاً في حقيقتها.

(و إذا أضيف إليها مثلها حصلت الاثنينية، و هي نوع من العدد، ثمّ تحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد)؛ فإنّ الاثنين إذا أضيف إليه وحدة أخرى[1] يحصل ثلاثة، و هي نوع آخر من العدد، و إذا أضيف إليها وحدة أخرى تحصل أربعة، و[2] هي أيضاً نوع آخر من العدد[3]، و هكذا كلّ نوع إذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر[4]، و التزايد لا ينتهي إلى حدّ لا يزاد عليه، فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر، **(مختلفة الحقايق هي أنواع العدد)** لاختلافها باللوازم، كالصمم و المنطقية و التركيب و الأوّلية، و اختلاف اللوازم يدلّ على اختلاف الملزومات.

(و كلّ واحد منها) أي: من أنواع العدد أمر اعتباري؛ لتقوّمه بالوحدة التي هي **(أمر اعتباري)** لما مرّ من الضابط، **(يحكم به)** أي: بذلك النوع من العدد **(العقل على الحقايق، إذا انضمّ بعضها إلى بعض[5] في العقل انضماما بحسبه)** أي: بحسب ذلك النوع من العدد، مثلاً إذا انضمّ واحد إلى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما[6]، و إذا انضمّ إليهما[7] واحد آخر يحكم العقل بالثلاثة

---

١. أ، ت، خ، ج: - «أخرى».

٢. ت، ج: - «و».

٣. أ، ت: - «من العدد».

٤. قوله: و هكذا كلّ نوع إذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر. أقول: هذا لا يلائم ما سبق آنفاً من عدم تركّب العدد ممّا دونه من الأعداد، و المصنّف تسامح اعتماداً على ما حقّقه روماً للاختصار، و عبارة المصنّف لا يأبى عن الحمل (ض: + على الزيادة) على الوحدات، بل ظاهرة فيه؛ لأنّه جعل المزيد عليه أوّلاً الوحدة، فالظاهر أنّ تزايد واحد واحد يكون على الوحدات السابقة، و ينبغي للشارح أن يقول: وحدات كلّ نوع إذا زيد عليها واحدة إلى آخره (الدواني).

٥. ت: «بعضها».

٦. ث: «عليها».

٧. أ: «إليها».

عليها، و هكذا.

(و الوحدة قد تعرض لذاتها و مقابلها[1]) فإنّه يقال: وحدة واحدة، و: عشرة واحدة؛ فإنّ كلّ ما له وجود- ذهناً أو خارجاً- فله وحدة مّا، و لو بالاعتبار، لما سبق من أنّ الوحدة تساوق الوجود.

(و لا يتسلسل[2]) الوحدات، **(بل[3] ينقطع[4] بانقطاع الاعتبار)** على ما عرفت في أمثالها من الأمور الاعتبارية.

(و قد تعرض لها شركة)؛ فإنّ وحدة زيد[5] تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة، **(فيتخصّص[6])** أي: يتميز كلّ منهما عن الأخرى **(بالمشهوري)** أي: بما أضيف هي إليه؛ فإنّ وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو، و كذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد، و سيجيء أنّ معروض الإضافة يسمّى مضافاً مشهورياً.

لا يقال: الوحدة نفسها ليست إضافة حتّى يكون معروضها مضافاً مشهورياً، غاية الأمر: أنّه يعرض لها إضافة إلى معروضها.

لأنّا نقول: تلك الإضافة كما تعرض للوحدة[7] تعرض لموضوعها أيضاً، و بهذا الاعتبار يسمّى موضوعها مضافاً مشهورياً.

و ذكروا في شرح هذا المحلّ من المتن ما يقضي منه العجب.

(و كذا المقابل) يعني: أنّ الكثرة أيضاً تعرض لها شركة، و يتميز عن مشاركها[8] بمعروضها.

---

١. خ: «المقابلها».

٢. س، ش: - «لا يتسلسل».

٣. س، ش: - «بل».

٤. س، ش: «تنقطع».

٥. ج: + «مثلاً».

٦. س، ش: «فتتخصّص».

٧. ز: - «تعرض للوحدة».

٨. ث، ج، ذ، ر، ز: «مشاركتها».

(و تضاف) الوحدة **(إلى معروضها[1] باعتبارين، و إلى مقابلها بثالث)** أي: الوحدة تعرض لها إضافات ثلاث: اثنتان بالقياس إلى معروضها، واحدة منهما باعتبار أنّها وحدة له، و ثانيتهما باعتبار حلولها فيه، و الإضافة الثالثة بالقياس إلى الكثرة، و هي أنّها مقابلة للكثرة.

أقول: إنّ الإضافتين - الأولى و الثانية[2] - بالحقيقة إضافة واحدة، لا تفاوت بينهما إلّا بالعبارة، و إنّ عروض هذه الإضافات لا اختصاص له[3] بالوحدة و الكثرة، بل كلّ صفة مع موصوفها بتلك الحالة.

(و كذا المقابل) أي: الكثرة أيضاً يعرض[4] لها هذه الإضافات الثلاث؛ فإنّها كثرةٌ لمعروضها و حالّة فيه و مقابلة للوحدة.

[التقابل]

(و يعرض له) أي: لمقابل الوحدة **(ما يستحيل عروضه لها)** أي: للوحدة، و أراد بهما هاهنا معروضَيهما، **(من التقابل المتنوّع إلى أنواعه الأربعة، أعني: تقابل[5] السلب و الإيجاب و هو راجع إلى القول و العقد، و الملكة و العدم[6] و هو الأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصيةٍ مّا، و تقابل الضدّين و هما وجوديان، و يتعاكس هو و ما قبله في التحقيق و المشهورية، و تقابل التضايف)**.

---

١. س: «موضوعها».

٢. قوله: أقول: إنّ الإضافتين الأولى و الثانية. أقول: لا يخفى أنّ إضافتهما إليه بأنّها له، أعمّ من ان يكون بطريق العروض أو غيره، فهي (ز: - هي) إضافة (ض: - إضافة) مغايرة له، لا في العبارة فقط (الدواني).

٣. أ، ث، خ، ج، ر: - «له».

٤. ج: - «يعرض».

٥. س، ش: - «تقابل».

٦. س، ش: «و العدم و الملكة».

قال الحكماء: الاثنان إن كانا متشاركين في تمام الماهية فهما متماثلان، و إلا فمتخالفان [١]، و المتخالفان إمّا متقابلان أو غير متقابلين، و المتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد في زمان واحد [٢] من جهة واحدة، فخرج بقيد: «التخالف» المثلان- و إن امتنع اجتماعهما- و بقيد: «امتناع الاجتماع في محلّ» مثل السواد [٣] و الحلاوة ممّا يمكن اجتماعهما.

و دخل بقيد: «وحدة الجهة» مثل الأبوّة و البُنُوّة ممّا يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين، و [٤] بقيد: «وحدة المحلّ» المتقابلان إذا أمكن اجتماعهما في الوجود، كبياض الرّومي و سواد الحبشي.

و أمّا التقييد بوحدة الزمان فمستدرك؛ لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد [٥]، إلّا أنّه قد يقال و لو على سبيل المجاز: اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة، و إن كانا في وقتين، فصرّح بوحدته دفعاً لتوهّم التجوّز في الاجتماع.

ثمّ المتقابلان [٦] إمّا أن يكون أحدهما عدماً للآخر أو لا، و الأوّل إن اعتبر فيه نسبتهما إلى قابل لما أضيف إليه العدم، فـ: عدم و ملكة، فإن اعتبر قبوله له [٧] بحسب شخصه في وقت اتصافه بالأمر العدمي، فهو: العدم و الملكة المشهوريان [٨] كالكوسجية؛ فإنّها عدم اللحية عمّن من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحياً؛ فإنّ الصبي لا يقال له: كوسج، و إن اعتبر قبوله له [٩] أعمّ من ذلك؛ بأن لا

---

١. ت، ج: «متخالفان».

٢. ر: - «في زمان واحد».

٣. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: «السود».

٤. ذ، ر، ز: + «دخل».

٥. قوله: لأنّ الاجتماع لا يكون إلّا في زمان واحد. أقول: لا يظهر أنّ إطلاق الاجتماع على المقارنة في الرتبة مطلقاً أو وصف آخر مشترك- كاجتماع زيد و عمرو في الإنسانية- مجاز بحسب الاصطلاح (الدواني).

٦. أ: «المقابلان».

٧. ث: - «له».

٨. ت، خ، ج: «المشهوران».

٩. ج: - «له».

يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل، أو يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للأكمه، أو جنسه القريب كالعمى للعقرب، أو البعيد كعدم الحركة الإرادية للجبل- فإنّ جنسه البعيد أعني: الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الإرادية- فهو: العدم و الملكة الحقيقيان، و إن لم يعتبر فيه نسبتهما إلى قابل، فـ: سلب و إيجاب.

فظهر ممّا ذكرناه أنّ المتقابلين تقابلَ العدم و الملكة إنّما يمتاز عن المتقابلين تقابلَ السلب و الإيجاب باعتبار النسبة إلى المحلّ القابل، و هذا معنى قوله: و هو الأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصيةٍ مّا.

و الثاني: إن لم يعقل كلّ منهما إلّا بالقياس إلى الآخر، فهو: المتضايفان، و إلّا فهو: الضدّان المشهوريان. و قد يشترط في الضدّين أن يكون بينهما غاية الخلاف و البُعد، كالسواد و البياض؛ فإنّهما متخالفان متباعدان[1] في الغاية، دون الحُمرة و الصُفرة؛ إذ ليس بينهما ذلك الخلاف و التباعد، فيسمّيان بـ: المتعاندين، و الضّدان بهذا المعنى يسمّيان بـ: الحقيقيين.

و قد علم ممّا ذكرنا أنّ الحقيقي من التضادّ أخصّ من المشهوري منه، و الحقيقي من تقابل العدم و الملكة أعمّ من المشهوري منه، على عكس تقابل التضادّ، و هذا معنى قوله: و يتعاكس هو و ما قبله في التحقيق و المشهورية.

و المشهور في تقسيم المتقابلين أنّهما إمّا وجوديان أو لا، و على الأوّل: إمّا أن يكون تعقّل كلّ منهما بالقياس إلى الآخر، فهما: المتضايفان، أو لا، فهما[2]: المتضادان[3]، و على الثاني يكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً: فإمّا أن يعتبر في العدمي محلٌّ قابل للوجودي، فهما: العدم و الملكة، أو لا، فهما: السلب و الإيجاب.

و اعترض عليه أوّلاً[4]: بجواز كونهما عدميين، كالعمى و اللاعمى.

---

١. ج: - «متباعدان».

٢. أ، ث، ت، خ، ج: - «فهما».

٣. أ، ث، ت، خ، ج: «فالمتضادان».

٤. انظر الاعتراض و جوابه: شرح المواقف ٤: ٩١.

و أجيب: بأنّ العدم المطلق لا يقابل نفسه و لا العدم المضاف؛ لاجتماعه معه، و العدم المضاف لا يقابل العدم المضاف؛ لاجتماعهما في كلّ موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان، و أمّا العمى: فهو عدم[1] البصر عمّا هو قابل له، فإن أريد بـ: اللاعمى سلب انتفاء البصر، فهو البصر بعينه، و لا اعتبار بحرف[2] السلب، و التقابل بحاله، و إن أريد[3] سلب القابلية، فالتقابل بينهما بالإيجاب و السلب.

أقول: فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه يجوز أن يكون أحد العدمين مضافاً إلى الآخر[4]، و على تقدير عدم الإضافة يجوز[5] أن لا يكون بين ملكتيهما- أعني: المفهومَين اللذين أضيف إليهما العدمان- واسطة، كعدم[6] القيام بالنفس و عدم القيام بالغير[7]، و على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما إنّما يستلزم اجتماعهما أن لو كان تقابل كلّ عدم مع ملكته تقابل السلب و الإيجاب، أمّا إذا كان أحد

---

١. أ، ت، خ، ج: «انتفاء».

٢. ت، خ، ج: «لحرف».

٣. ث: + «به».

٤. قوله: أمّا أوّلاً: فلأنّه يجوز أن يكون أحد العدمين مضافاً إلى الآخر. أقول: لو أرادوا بكون أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً كون ذلك الآخر عدماً له؛ فإنّ العدم المضاف إليه بالنسبة إلى العدم المضاف وجودي أو بمنزلة الوجودي؛ من حيث إنّ المضاف سلبه، اندفع بذلك قوله: و هذه العناية تجري في أصل التقسيم، و إن لم يلائم ما ذكره الشارح الإصفهاني (الدواني).

٥. قوله: و على تقدير عدم الإضافة يجوز. أقول: يمكن أن يقال: التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل بالعرض، و المنحصر في الأربعة هو التقابل بالذات؛ إذ المراد بامتناع الاجتماع المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند إلى ذاتيهما، و ليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما، بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات (الدواني).

٦. ث: «العدم».

٧. قوله: كعدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير. أقول: لا معنى للقيام بالنفس إلّا سلب القيام بالغير؛ ضرورة أنّه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته، فيكون أحدهما مضافاً إلى الآخر بحسب المعنى، و إن لم يظهر في اللفظ (الدواني).

المتقابلين[1] تقابل العدم و الملكة فلا؛ إذ العدم و الملكة قد يرتفعان كلاهما، كعدم الحِوَل عمّا من شأنه أن يكون أحول، مع عدم قابلية البصر؛ فإنّ ملكتَيهما- أعني: قابلية البصر و الحِوَل- كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه، و ذلك لأنّ عدم الحِوَل قد يشترط[2] أن يكون عمّا من شأنه أن يكون أحول و الجدار ليس من شأنه أن يكون أحول. و على كلّ من التقادير الثلاثة لا يصحّ قوله: لاجتماعهما في كلّ موجود مغاير لما أضيف إليه العدمان.

و أمّا ثانياً: فلأنّ قوله: إن أريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه، غير صحيح؛ لأنّ تعقّل البصر لا يتوقّف على تعقّل انتفائه، و تعقّل سلب انتفاء البصر متوقّف عليه قطعاً، فلا يتّحدان مفهوماً- و إن كانا متلازمين- فليس الاختلاف بينهما بمجرّد حرف السلب في اللفظ فقط حتّى لا يعتدّ به.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ مفهوم اللاعمى أعمّ من كلّ واحد من سلب الانتفاء و سلب القابلية، و هذا المفهوم الأعمّ مقابل لمفهوم العمى في نفسه، سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر أو بغيره؛ إذ[3] مع قطع النظر عمّا ذكره[4] من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما، و هما عدميان، و أمّا انتفاؤه لذا أو لكذا[5] فأخصّ من مطلق انتفائه، و الأحكام الخاصّة بالخاصّ لا يلزم طبيعة العامّ[6].

و أمّا رابعاً: فلأنّ قوله: و إن أريد[7] سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب و الإيجاب، إن أراد[8] به

---

١. ذ: «التقابلين».

٢. ت، ج: «شرط».

٣. ث: «أو».

٤. أ: «ذكر».

٥. أ، ت، ث، خ، ذ، ر، ز: «لكذا أو لكذا».

٦. انظر شرح المواقف ٤: ٩٣.

٧. ث: + «به».

٨ أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «أريد».

أنّ تقابل اللاعمى- بمعنى سلب القابلية- مع العمى تقابل السلب و الإيجاب، فذلك ممنوع. و لو[١] سلّم، فمقصود المعترض حاصل؛ إذ غرضه أن يثبت تقابلاً بين العدمين، و إن أراد[٢] أنّ تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب و الإيجاب، فذلك مسلّم[٣] لكن لا كلام فيه، إنّما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عمّا من شأنه أن يكون بصيراً.

و ثانياً: بأنّ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم، و ليس داخلاً في العدم و الملكة، و لا في السلب و الإيجاب؛ إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي.

و أجيب: بأنّ المتقابلين مقيسان إلى محلّ واحد، و لا شكّ أنّ عدم اللازم و وجود الملزوم متخالفان في المحلّ، فلا تقابل بينهما.

و رُدّ: بأنّ الكلام في وجود الملزوم لمحلّ[٤] و انتفاء اللازم عن ذلك المحلّ، كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه. و على ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان إذا كان أحدهما مضافاً إلى الآخر، كالعمى و اللاعمى في السلب و الإيجاب، و إذا لم يكن أحدهما مضافاً إلى الآخر، كعدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير في المتضادّين، و كذا الوجودي و العدمي إذا لم يكن العدمي عدماً للوجودي[٥]، كوجود الملزوم و عدم اللازم يدخلان في المتضادّين. و على هذا لا يصحّ قول المصنّف[٦]: و هما- يعني: المتضادّين- وجوديان.

---

١. ج: «و إن».

٢. ت، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «أريد».

٣. خ: «فمسلّم».

٤. خ: «بمحل».

٥. ج: - «و العدمي إذا لم يكن العدمي عدماً للوجودي».

٦. قوله: و على هذا لا يصحّ قول المصنّف. أقول: الذي يتلخص من كلام الشيخ أنّ الضدّ الذي يستعمل في قاطيغورياس غير الضدّ الذي يستعمل في سائر المواضع من العلوم، قال في منطق الشفاء: فليفهم الآن على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس، و هو غير المصطلح عليه في العلوم، و من تجشّم أن يجمع بين الأمرين فقد عنى نفسه، ثمّ قسّم على اصطلاح قاطيغورياس

هكذا: المتقابلان إمّا أن يكون ماهيتهما معقولة بالقياس إلى الغير، فهما المتضايفان، و إلّا فإمّا أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين بعينه إلى الآخر من غير عكس، و إمّا أن لا يكون كذلك، بل يكون صالحاً للانتقال من كلّ واحد منهما إلى الآخر، أو لا (ض: - لا) عن أحدهما إلى الآخر؛ لأنّ (ض: بأنّ) الواحد لازم له، فيسمّى القسم الأوّل تقابل العدم و القنية مثل البصر و العمى، و ليس المراد بالبصر هاهنا الإبصار بالفعل و لا إمكان الإبصار مطلقاً، بل القوّة المبصرة التي هي المبدأ القريب للإبصار بالفعل، و العمى هو فقد تلك القوّة، و ذلك عمى لا يعود معه إلى الإبصار مرّة أخرى، فالعدم الذي هاهنا ليس هو العدم الذي يقابل أيّ معنى وجودي كان، بل الذي يقابل العينية، أعني: فقدان القوة التي بها يمكن الفعل، و إذا صار الموضوع عادماً للقوة (ر، ذ: - للقوّة) فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالعمى، و أمّا القنية فيزول إلى العدم. و أمّا القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما و ما دخل فيه، فجميعه سمّي في قاطيغورياس أضداداً، سواء كان أحدهما وجودياً و الآخر عدمياً أو كان كلاهما وجودياً. و كذلك إذا كان الموضوع ينتقل من كلّ واحد منهما إلى الآخر أو كان أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه و لا إليه؛ فإنّ جميع هذه يسمّيها أضداداً في هذا الموضع، و لا يبالي (ز: لا ينافي) بأن يكون أحدهما معنى وجودياً و الآخر معنى عدمياً، و على أيّ انحاء الأعدام كان إذا لم يكن عدمياً على النحو المذكور فلا يجب أن يشتغل المتعلّم لكتاب قاطيغورياس بأن يجعل العدم غير الضدّ قائلاً أنّ الضّد هو ذات يختلف (ز: يخالف) المعنى الوجودي في الموضوع، و العدم ليس بذات؛ فإنّ (ض، ز: + الضد) الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعنى به هذا، انتهى ملخّصاً. و منه يعلم أنّ المصنّف إنّما بيّن الاصطلاح الآخر (ض: + لا) الذي في قاطيغورياس، و تخرج القسمة على هذا الاصطلاح أنّ المتقابلين إن كان كلّ منهما مقولاً (ض: معقولاً) بالقياس إلى الآخر فمتضايفان، و إلّا فإن كانا وجوديين فمتضادان، و إلّا فإن كان أحدهما سلباً للآخر فإمّا سلب و إيجاب أو عدم و ملكة، و قد عرفت وجه دفع الإيراد على الحصر. ثمّ إنّ الحكماء اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية أن يكون بينهما غاية البُعد و الخلاف، و المتأخرون لمّا ظنّوا أنّ ذلك لا يشتمل (ر: لا يشمل) الأوساط حكموا بأنّ التضاد الذي هو أحد الأربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف، و أنّه إذا اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الأوساط، و سمّوه بالتعاند. و التحقيق أنّهم اعتبروا السواد و البياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل؛ فإنّ الطرفين أحدهما بياض محض و الآخر سواد محض، و هما المتضادان بالحقيقة، و ما بينهما من المراتب بالنسبة إلى ما هو أقرب منه إلى البياض الذي هو الطرف سواد، و بالنسبة إلى ما هو أقرب إلى السواد الذي هو الطرف بياض، فالتقابل بين الأوساط إنّما

ثمّ إنّ بعضهم اعتبروا[1] في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحلّ، و أرادوا به المحلّ المستغني عن الحالّ، و لذلك صرّحوا بأن لا تضادّ في الجواهر؛ إذ لا موضوع لها، و اعتبر آخرون المحلّ- مطلقاً- بدل الموضوع على ما ذكرنا، و لذلك أثبتوا التضادّ بين الصُوَر النوعية للعناصر، و يظهر من ذلك أنّ المراد بامتناع اجتماعهما في ذات- على ما ذكره بعض- هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه، لا بحسب الصدق و الحمل عليه؛ فإنّ امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمّى تبايناً، فلا يدخل نحو الإنسان و الفرس في تعريف المتقابلين، بخلاف مفهومَي البياض و اللابياض؛ فإنّه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محلٍّ.

فإن قيل: من التقابل ما يجري في القضايا، كالتناقض و التضاد؛ فإنّ قولنا: كلّ حيوان إنسان، نقيضٌ لقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، و ضدٌّ لقولنا: لا شيء من الحيوان بإنسان، على ما قال الشيخ في الشفاء[2]: «ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجَب، مقابلةً بالتناقض، بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله[3] مقابلة أخرى، فلنُسَمّ هذه المقابلة تضادّاً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقاً البتة، و لكن قد يجتمعان كذباً، كالأضداد في أعيان الأمور» انتهى كلامه، مع أنّه لا

هو من حيث إنّ أحدهما سواد بالنسبة إلى الآخر و الآخر بياض بالنسبة إليه، فالمعتبر في التضاد الحقيقي أن يكون بينهما غاية التباعد، سواء وجد بينهما أوساط أو لم يوجد، و لا يزيد لأجل الأوساط قسم خامس؛ فإنّ لها حيثيتي التخالف و التشابه، و التقابل إنّما هو من حيثية التخالف، و كذا انتقال المتحرك من الطرف إلى الوسط إنّما هو من حيث إنّه مخالف مثلاً انتقاله من البياض إلى الحمرة من حيث إنّه من طبقات السواد. و تفاوت الأوساط قرباً و بُعداً بالنسبة إلى الأطراف يساوق اختلافها بالشدّة و الضعف، فالأقرب إلى البياض أشدّ بياضاً و أضعف سواداً. قال الشيخ في الشفاء: السواد الحق لا يقبل أشدّ و أضعف (ض: الشدّة و الضعف)، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس إلى آخر، فكلّ جزء من السواد يفرض فلا يقبل الأشدّ و الأضعف في حق نفسه (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٤: ٩٠.

٢. انظر: الشفاء (المنطق) العبارة: ٤٦- ٤٧.

٣. هامش خ: «المحمول».

يتصوّر اعتبار ورود القضايا على محلّ.

قلنا: يعتبر[١] موضوع[٢] القضيـة مورداً و محلاً لثبوت[٣] المحمول له[٤] و عدم الثبوت؛ إذ المـراد مـن الحلول هاهنا ما يعمّ حلول الأعراض في محالّها و الصُّوَر فـي موادّهـا، و مـا هـو باعتبـار اتصـاف المحلّ بالأمور الاعتبارية. قال الشيخ في الشفاء[٥]: «إنّ المتقابلين بالإيجاب و السلب إن لـم يحـتملا الصدق و الكذب فبسيطٌ، كالفَرَسية و اللافَرَسية، و إلّا فمركبٌ، كقولنا: زيد فـرس، و[٦] زيـد لـيس بفرس؛ فإنّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محـال». و قـال أيضـاً:[٧] «مـن التقابل تقابل الإيجاب و السلب، و معنى الإيجاب وجود أيّ معنى كان، سواء كان باعتبـار وجـوده في نفسه أو وجوده لغيره، و معنى السلب لاوجود أيّ معنى كان، سواء كان لاوجوده فـي نفسـه أو لاوجوده لغيره».

أقول: و بما نقلناه[٨] يظهر اندفاع ما قيل[٩]: إذا اعتبر مفهوم الفـرس، فـإن اعتبـر معـه صـدقه علـى شيء فيكون اللافرس سلباً لذلك الصدق، و حينئذ إمّا[١٠] يكون النسبة بالصـدق خبريـة، فهمـا فـي المعنى قضيتان بالفعل، أو تقييدية، فلا تقابل بينهما إلّا باعتبار وقـوع تلـك النسـبة إيجابـاً أو[١١]

---

١. خ، ج: + «نسبة».

٢. ث: «نسبة». ت، ج: - «موضوع».

٣. خ، ج، هامش ذ: «للثبوت».

٤. ث، ت، خ، ج: - «المحمول له».

٥. انظر: الشفاء (المنطق) المقولات: ٢٤١- ٢٤٢.

٦. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «و».

٧. ت، ز، ج: + «إنّ».

٨. ث: «ذكرناه». ذ: «ذكرناه».

٩. نسخة بدل خ: «و بما ذكرناه يندفع ما قيل».

١٠. ت، ج: + «أن».

١١. أ، ت: «و».

لاوقوعها سلباً، فيرجعان بالقوّة إلى قضيتين، و إذا اعتبر مفهوم الفرس، و لم يلاحظ معه نسبةٌ بالصدق على شيء، فيكون مفهوم اللافرس حينئذٍ هو مفهوم كلمة: «لا» مقيداً بمفهوم الفرس، و «لا» سلب في الحقيقة هاهنا؛ إذ لا يتصوّر ورود سلب أو إيجاب إلّا على نسبةٍ، لأنّك إذا اعتبرت مفهوماً واحداً و لم تعتبر معه نسبته إلى مفهوم آخر و لا نسبة مفهوم آخر إليه، لم يمكن لك إدراك وقوع أو لاوقوع يتعلّق بذلك المفهوم [1]، كما تشهد به البديهة، فمفهوما الفرس و اللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في أنفسهما غاية التباعد، و متدافعان في الصدق [2] على ذات واحدة، فهما متقابلان بهذا الاعتبار.

فإن قلت: قد مرّ أنّ المعتبر في المتقابلين هو المحلّ أو الموضوع، و ليس لمفهومَي الفرس و اللافرس حلول في محلٍّ، فلا تقابل بينهما.

قلت: ننقل الكلام إلى مفهومَي البياض و اللابياض المأخوذَين على الوجه الآخر [3]، فبينهما تقابل خارج عن الأقسام الأربعة؛ لأنّ حاصل هذا الكلام أنّ السلب و الإيجاب في تقابل السلب و الإيجاب إنّما يراد بهما إدراك الوقوع و اللاوقوع، فلا يتصوّر ورودهما إلّا على نسبةٍ، و عليه مبنى قول المصنّف، و هو راجع إلى القول و العقد، يعني: أنّ الإيجاب و السلب أمران عقليان واردان على النسبة الّتي هي عقلية أيضاً، فإذا حَصَلا في العقل كان كلّ واحد [4] منهما عقداً- أي: اعتقاداً- و إذا عبّر عنهما بعبارةٍ كان كلٌّ من العبارتَين قولاً، فمثل مفهومَي البياض و اللابياض إذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصوّر فيهما سلب و لا إيجاب، فيكونان متقابلين غير تقابل الإيجاب و السلب، و ظاهرٌ أنّه ليس من الأقسام الباقية، فيوجد [5] تقابلٌ خارج عن الأقسام الأربعة. و بما نقلنا عن الشيخ من

---

١. ت، خ، ج: + «الواحد».

٢. أ، ت، ج: - «في الصدق».

٣. خ، ج: «الأخير».

٤. ت، ز، خ، ج: - «واحد».

٥. خ: «فوجد».

معنى الإيجاب و السلب المرادِ هاهنا يضمحلّ ذلك الإشكال بالكلّية.

فإن قلت: على ما ذكرت[١] من معنى الإيجاب و السلب يلزم أن يكون[٢] تقابل الموجبة الكلّية، كقولنا: كلّ إنسان حيوان، مع السالبة الكلّية، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان، تقابل الإيجاب و السلب؛ لأنّ الحكم في الأوّل بوجود الحيوانية للإنسان، و في الثاني بلاوجود الحيوانية للإنسان، فلِمَ عدّه الشيخ من تقابل التضادّ؟

قلت: يجب أن يكون في تقابل السلب و الإيجاب أحد المتقابلين عدماً و رفعاً للمقابل الآخر - على ما علم من التقسيم - فإذا رفع الإيجاب الكلّي كان ذلك سلباً جزئياً، لا سلباً كلّياً؛ فإنّ السلب الكلّي هو رفع الإيجاب الجزئي، و لا يكون رفعاً للإيجاب الكلّي، فالسلب الكلّي مع الإيجاب الكلّي متقابلان، ليس أحدهما عدماً للآخر، و يمكن تعقل أحدهما مع قطع النظر عن الآخر، فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي ذكرناه.

أقول: فظهر فساد ما قيل: من أنّ إطلاق الضدّ على الكلّية لأجل المشابهة مع الضدّ من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع، لا لأنّ التقابل بين الكلّيتين تقابل التضادّ حقيقةً، بل هو قسم من تقابل السلب و الإيجاب الذي هو أعمّ من التناقض، و لعلّ منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفاً من قوله: فلنُسَمِّ هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقاً البتة، و لكن قد يجتمعان كذباً، كالأضداد في أعيان الأمور. و مقصود الشيخ أنّ تضادّ الكلّيتين تضادٌّ بين الأمور العقلية؛ لأنّها بين النِسَب الحكمية التي هي أمور عقلية، يشبه التضادّ بين الأمور العينية، كالسواد و البياض.

و لمّا كان هناك[٣] مظنّة أن يقال: إنّ التضايف جنسٌ للتقابل[٤]؛ فإنّه يصدق عليه و على غيره من

---

١. خ، ج: «نقلت».

٢. أ، ث، ت: - «على ما ذكرت من معنى الإيجاب و السلب يلزم أن يكون».

٣. ت: «ههنا».

المفهومات، كالتجاور و التّماس و غيرهما، فكيف يكون قسماً منه مندرجاً تحته؟ أجاب بقوله:

(و يندرج تحته) أي: تحت التقابل، **(الجنس)** أي: التضايف، **(باعتبارٍ عارض)**. يعني: أنّ مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل، فمفهوم التضايف من حيث هو هو أعمّ من مفهوم التقابل[1]، و من حيث إنّه معروض لحصّةٍ من التقابل أخصّ منه- على قياس كون مفهوم[3] الكلّي من حيث هو هو أعمّ من مفهوم الجنس- و من حيث إنّه معروض لمفهوم جنس الخمسة أخصّ

---

١. قوله: التضايف جنس للتقابل. أقول: أنت خبير بأنّ التضايف الذي هو قسم من التقابل إنّما هو التقابل المخصوص، و هو كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقّل أحدهما إلّا بالقياس إلى الآخر، و هذا ليس جنساً لمفهوم التقابل أصلاً، بل التقابل الذي هو جنسه إنّما هو مقوله المضاف الذي هو من الأجناس العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل، و لا (ز: فلا) يخفى أنّ تقرير السؤال على هذا الوجه لا يتوقّف على كونه جنساً، بل يكفي فيه عمومه (الدواني).

٢. قوله: فمفهوم التضايف من حيث هو هو أعمّ من مفهوم التقابل. أقول: فيه نظر ظاهر تعرّض له الشارح في الحاشية؛ فإنّ مفهوم التضايف لكونه قسماً من التقابل يجب أن يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه معروضاً لأمر أخصّ مطلقاً من التقابل؛ إذ القسم هو مجموع المقسم و القيد، و الصواب على تقدير أن يوجّه السؤال على هذا الوجه أن يوجّه الجواب بأنّ الجنس إنّما يجب عمومه بالقياس إلى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نبّهت عليه في مباحث الماهية، فيجوز أن يكون النوع أعمّ من الجنس باعتبار الحمل العرضي. و تفصيله أنّ النوع مشتمل في ذاته على الجنس و الفصل، فلو اشتمل الجنس في ذاته على النوع لزم الدور، لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور، بل كلّ نوع فهو عارض بالنسبة إلى الجنس، غاية الأمر أنّ النوع في مثل مبحثنا عارض للجنس بحسب الوجودين؛ فإنّ التضايف مثلاً من حيث إنّه قسم من التقابل عارض له؛ فإنّه بالنسبة إليه خارج محمول؛ لما عرفت سابقاً من أنّ الطبايع المتصادقة تحمل بعضها على بعض، ثمّ إنّه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل، كما يصدق عليه سائر المفهومات المتقابلة، و يظهر الفرق بين العروضين بأنّ في مادة الحيوان و الإنسان يتحقق العروض بالاعتبار الأوّل دون العروض بالاعتبار الثاني، و في مادة الإنسان و مفهوم المعلومية مثلاً الأمر بالعكس؛ فإنّ الإنسان إذا حصل في الذهن عرض له المعلومية هناك، بخلاف ما إذا وجد في الخارج (الدواني).

٣. ج: - «مفهوم».

منه [1]، و بالحقيقة يكون المعروض أعمّ و العارض أخصّ، فإذا أخذ المعروض [2] من حيث إنّه معروض لذلك العارض، كان أخصّ أيضاً.

و قد يجاب بأنّ مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضايف و أخصّ منه، و أمّا من حيث الصدق و الحمل فإنّه أعمّ منه [3]، و لا استحالة في اندراج مفهومٍ من حيث هو هو تحت آخر، و عدم اندراجه فيه من حيث الصدق على أفراده، كالحيوان؛ فإنّه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس، و إن لم يندرج تحته من حيث الصدق، بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس، كزيد مثلاً، فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر و كونه فرداً من أفراده اندراج أفراد ذلك المفهوم تحت الآخر، و كذا الحال ين مفهومَي المقابل و المضاف؛ فإنّ مفهوم المقابل- من حيث صدقه على أفراده- أعمّ من المضاف، و من حيث هو هو [4] مندرجٌ تحت المضاف و فردٌ من أفراده.

فإن قلت: ما ذكرتم إنّما يظهر إذا كان المفهوم الآخر- أعني: المندرج فيه- عَرَضياً للمندرج، كما في المثال المذكور، و أمّا إذا كان ذاتياً له- كما في مبحثنا- فلا؛ إذ من المستحيل أن لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه [5] ذلك الشيء.

قلت: إذا كان التضايف ذاتياً لمفهوم التقابل الذي هو عارض لأقسامه لم يلزم [6] صدق التضايف إلّا على عارض تلك الأقسام أو عليها من حيث إنّها معروضة لذلك العارض، و أمّا صدقه على تلك الأقسام في أنفسها فكلّا، و بذلك يتمّ مقصودنا. هكذا قيل.

---

۱. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: - «منه».

۲. أ، ث، ر، ز: «العروض».

۳. ج: - «منه».

٤. أ، ث، ج، ر، ز: - «هو».

۵. ث: - «عليه».

٦. ت: «لم يكن». خ: «لم يصدق».

أقول: و فيه نظر؛ لأنّ مقصود السائل[1] أنّ التضايف - لكونه ذاتياً للتقابل - يصدق على ما يصدق عليه التقابل، فإن صدق التقابل على أقسامه أنفسها صدق التضايف أيضاً بالضرورة عليها أنفسها، و لا أثر في ذلك لكون التقابل عارضاً لأقسامه، غاية ما في الباب أن يكون صدقهما على الأقسام صدقاً عَرَضياً.

و قد يقال في شرح هذا المقام[2]: أراد بالجنس مفهوم التقابل، و الضمير في قوله: «و يندرج

---

١. قوله: أقول: و فيه نظرٌ لأنّ مقصود السائل. أقول: معنى قولهم المضاف جنس لما تحته أنّ ما هو حقيقة تلك المقولة جنس له، لا مفهوم لفظ المضاف (ر، ذ: التضايف)، و ما هو يعقل بالقياس إلى غيره فإنّه عرضي له قطعاً؛ ضرورة أنّ المعقولية بالقياس إلى الغير أمر عارض لمفهوم الأبوّة و البنوّة مثلاً غير داخل في قوامهما، و هذا كما أنّ معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته أنّ الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له، لا نفس هذا المفهوم؛ فإنّه عرضي قطعاً. إذا تمهّد ذلك فنقول: إذا كان التضايف بالمعنى الذي قرّرناه جنساً للتقابل الصادق على أقسامه بطريق العروض، لا يلزم أن يصدق على تلك الأقسام أنّها تضايف، كما أنّ المضاف ذاتي لمفهوم الأب ثمّ لا يصدق على ما يصدق عليه الأب - كزيد - أنّه مضاف، بل إنّما يصدق على عارضه أو عليه من حيث إنّه معروض له. فحاصل الجواب أنّ كون التضايف جنساً لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم صدق التضايف - أي: مفهومه - على ما صدق عليه التقابل كما يظهر (ض، ز: ظهر) في المثال المذكور، و بذلك يندفع المحذور. و لم يرد المجيب أنّ ما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه التقابل كما يترائى من ظاهر كلامه؛ فإنّ ذلك ممّا لا يشتبه بطلانه على من له أدنى مسكة فما ظنّك بسيّد المحققين و سند المدققين قدس سرّه (الدواني).

٢. أ، ت: - «في شرح هذا المقام». قوله: و قد يقال في شرح هذا المقام. أقول: هذا هو الظاهر أمّا لفظاً فظاهر؛ إذ الظاهر على التوجيه الأوّل أن يقول: و هو أنّ التضايف يندرج تحت التقابل باعتبار عارض سبق ذكره ذلك التضايف من غير فصل، و الحمل على أنّه أقام الظاهر مقام الضمير إشارة إلى تقرير الشبهة؛ فإنّ منشأ الفساد كونه جنساً ممّا لا يخلو عن بُعد في مثل هذا المقام، و أيضاً هذه العبارة بعد تصريحه بتنوّع التقابل إلى الأنواع الأربعة كالتصريح (ز: كالصريح) في أنّ المراد بالجنس هو التقابل، كيف لا و جنسية التضايف ممّا لا عين له هاهنا و لا أثر. و أمّا معنى فلما بيّنّا من أنّ الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف الذي هو من أقسام التقابل. و لكن حينئذ ينبغي أن يقرر السؤال على هذا الوجه، و

تحته، راجع إلى التضايف، يعني: أنّ مفهوم التقابل جنس لأقسامه[1] الأربعة، و مع ذلك مندرج تحت أحد[2] أقسامه- أي: التضايف- و ذلك باعتبار عارض؛ فإنّ مفهوم التقابل قد عرض[3] له مفهوم التضايف، فمفهوم التقابل من حيث هو هو أعمّ من مفهوم التضايف و جنس له، و من حيث إنّه معروض لحصّة من التضايف أخصّ منه.

لكن يشكل حينئذٍ[4] قوله: **(و مقوليته عليها بالتشكيك)** أي: مقولية التقابل على أقسامه الأربعة بالتشكيك؛ بناءً على ما اشتهر من أنّ المشكك لا يكون ذاتياً لما تحته.

فإمّا أن يقال: إنّ ذلك لم يثبت[5]- خصوصاً في الماهيات الاعتبارية[6]- أو يقال: أُطلق الجنس

هو: أنّ كلّ متقابل من حيث إنّه متقابل مندرج تحت المضاف، فيكون كلّ متقابلين من هذه الحيثية متضافين، فلا يكون التقابل أعمّ من التضايف. و الجواب على هذا النمط هو أنّ اندراج المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين أعمّ؛ فإنّ المتقابلين يصدق على ذات السواد و البياض و العدم و الملكة مثلاً، و لا يصدق عليهما المتضايفان، بل إنّما يصدق المتضايفان على عارضيهما، أعني حصّتي التقابل، أو عليهما مأخوذين مع العارض، فالمعروضان متقابلان تقابل التضاد أو العدم و الملكة أو غيرهما، و العارضان أو المعروضان فهما (ض: معهما) متقابلان تقابل التضايف و لا محذور فيه. هذا هو التقرير الموافق لما في الشفاء، و حينئذٍ يظهر انطباق الجواب على السؤال، و أمّا على تقرير الشارحين فلا ينطبق الجواب على السؤال. أمّا على التوجيه الأوّل؛ فلأنّ مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض أخصّ منه؛ لكونه قسماً منه، و أمّا على التوجيه الثاني؛ فلأنّ مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض أخصّ عن المتضايفين؛ لكونه فرداً من أفراده (الدواني).

١. خ، ذ، ر، ز: «للأقسام».

٢. أ، ث، ر، ز: - «أحد».

٣. خ: «يعرض».

٤. قوله: لكن يشكل حينئذ. أقول: لا إشكال فيه؛ إذ يكون هذا حينئذ قرينة على أنّ إطلاق الجنس عليه مسامحة، كما أطلق عليه التنوّع (ض: النوع) إلى أقسامه؛ فإنّه ظاهر في الجنسية (الدواني).

٥. قوله: فإمّا أن يقال: إنّ ذلك لم يثبت. أقول: لا يجدي ذلك؛ لأنّه ثابت عند المصنّف، فلا يصحّ حمل كلامه على ما يخالفه (الدواني).

على الأعمّ الخارجي.

و استدلّ على أنّ التقابل ليس جنساً لأقسامه بأنّ تعقّلها بالكنه لا يتوقّف على تعقّله، و هذا ظاهر في التضايف، كما أنّ التوقف ظاهر في التضادّ، و أمّا في الباقين فتردّدٌ. قال الامام: «إنّا قد نعقل ماهية المتضايفين[2]، و إن لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما، و ذلك يعرّفنا عدم تقوّم المتضايفين[3] بالتقابل»، و ظاهر أنّ هذا إنّما يدلّ[4] على أنّ التقابل ليس ذاتياً لذوات المتقابلات، كالسواد و البياض مثلاً، و لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّه هل هو ذاتي لأقسامه التي هي عوارض تلك الذوات.

---

١. قوله: خصوصاً في الماهيّات الاعتبارية. أقول: الدليل على تقدير تمامه يجري في الاعتباريّات أيضاً من غير فرق (الدواني).

٢. ت، ج: «المضافين». خ: «المضايفين».

٣. ت، ج: «المضافين».

٤. قوله: و ظاهر أنّ هذا إنّما يدلّ. أقول: قال في الشفاء: و أمّا التقابل فليس جنساً لما تحته بوجه من الوجوه؛ و ذلك بأنّ المتضايف ماهيته أنّه معقول بالقياس إلى الغير، ثمّ تلحق هذه الماهية أن يكون مقابلاً ليس أنّها يتقوم بهذا؛ فإنّه ليس من المعاني التي يجب أن يتقدم في الذهن أو لا، حتى يتقرر في الذهن أنّ الشيء ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره، بل إذا صار الشيء مضايفاً لزم في الذهن أن يكون مقابلاً، و مراد الشيخ من قوله: المتضايف ماهيته أنّه معقول بالقياس إلى غيره، أنّ مفهوم المضايف ذلك لا ماهية أفراده كالأبوّة و البنوّة؛ إذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى. و قوله: ثمّ تلحق هذه الماهية، أراد أنّه من أفراده (ض: - أنّه من أفراده) مفهوم المتضايف مثل الأبوّة و البنوّة؛ فإنّ التقابل يلحقها بالحقيقة، و يجوز أن يحمل على نفس ماهية المضايف، و يكون لحوق التقابل إيّاها باعتبار لحوقه بأفرادها، و المآل واحد. و قد صرّح المصنّف بقوله: فإنّه ليس من المعاني التي يجب أن يتصوّر إلى آخره؛ فإنّه صريح في أنّ العرض بقي في كونه جنساً لمفهوم المضايف. و لعلّ مقصود الإمام أيضاً مثل ذلك، بأن يكون مراده من (ض: + الهيولى) ماهيّة المتضايفين ماهيّة هذا المفهوم، و يكون الضمير في امتناع اجتماعهما (ض: أحدهما) راجعاً إلى فرد المتضايفين بطريق الاستخدام، بل إلى نفس المتضايفين من غير حاجة إلى ذلك التأويل، فتأمّل (الدواني).

(**و أشدّها فيه السلب**[1]) يعني: أنّ تقابل السلب و الإيجاب أشدّ في مفهوم التقابل ممّا سواه من أقسام التقابل، و استدلّ على ذلك بوجوه:

الأوّل: أنّ منافي الشيء إمّا رفعه أو ما يستلزم رفعه؛ لأنّ ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعاً، و لا شكّ أنّ منافاة رفع الشيء معه إنّما هي لذاتيهما، و لذلك إذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عمّا عداهما تفصيلاً و إجمالاً حكم بالمنافاة بلا توقّف، و إنّ منافاةَ مستلزِمِ رفعه[2] معه إنّما هي لاشتماله على رفعه؛ إذ لو لا اشتماله عليه لم ينافه قطعاً، فالمستلزم لرفع الشيء إنّما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته، و لذلك إذا لاحظ العقل مفهوماً، و لاحظ معه مفهوماً آخر مغايراً لرفع المفهوم الأوّل فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما، لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهِرَ الاستلزام لرفع المفهوم الأوّل، فمجرّد ملاحظته يشعر بالاستلزام إجمالاً، و لا

---

١. س، ش: «الثالث». قوله: و أشدّها فيه السلب. أقول: قد سبق أنّه تقرّر عندهم أنّ الشدّة و الضعف من خواص الكيف، كما أنّ الزيادة و النقصان من خواص الكمّ، فوصف التقابل بالأشدّية مبني على المسامحة. ثمّ إنّ الشيخ في منطق الشفاء في الفصل المعقود لبيان أنّ التقابل بين الموجبة و السالبة أشدّ أم التقابل بين الموجبتين محمولهما متضادان قال: الحقّ أنّ كونه جايزاً أشدّ (ز: + فساداً و) عناداً في طبيعة الأمور لكونه عادلاً من كونه ليس بعادل، و (ز: - و) أمّا من حيث التصديق (ر، ذ: الصدق) و الحكم فإنّ السالبة أشدّ عناداً و أبعد من أن يطابق الموجبة في شيء من الصدق و الكذب، و محصول كلامه أنّ المعاندة (ض: المغايرة) بين الموجبة و السالبة بحسب التصديق أقوى، و بين المتضادين بحسب التحقّق في الواقع أقوى، أمّا الأوّل فقد بيّنه بوجوه يقرب ممّا سيجيء، و أمّا الثاني فلم يتعرض لبيانه، و كأنّه تركه لظهوره؛ ضرورة أنّ الجسم الأبيض أبعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلاً، كيف لا، و الأبيض متّصف بسلب السواد مع أمر (ز: بأمر) زائد عليه، و هو الاتصاف بضده المانع عن تحقّقه، و لا يخفى أنّه لا يختصّ بالتضاد، بل يجري في التضايف، و لا يدلّ كلام الشفاء على الاختصاص، و قد ذكر الشيخ أنّ هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية (ض: التضايف المطلقة)، و أنّه أشبه بالمباحث الجدلية، فلو تركه المصنف لم يبعد؛ إذ لا يتعلق به غرض يعتدّ به (الدواني).

٢. ث: «الرفعه».

يشعِر بهذا الشعور الإجمالي، فيغلط و يظنّ أنّ الحكم بالمنافاة لِذاتي المفهومين، و لذلك قيل[١] هاهنا: إنّا إذا اعتقدنا أنّ هذا شرٌّ، و قطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهومه، منع ذلك لذاته من اعتقاد أنّه خير.

و يظهر ممّا ذكرنا أنّ المنافاة الذاتية إنّما هي بين الإيجاب و السلب، و أنّ المنافاة في ما عداهما تابعة لمنافاتهما، فيكون التقابل بينهما أشدّ و أقوى.

الثاني: أنّ سلب الخير مثلاً لا ينافيه إثبات الشرّ؛ لصدقهما على ذات واحدة، و لا ينافيه أيضاً سلب الشرّ؛ إذ قد يصدقان على ذات واحدة، بل لا ينافيه إلّا إيجاب الخير، و إذا انحصر منافي سلب الخير في إيجابه و كانت المنافاة متحقّقة من الجانبين، انحصر أيضاً منافي إيجاب الخير في سلبه، و لمّا انحصر منافي إيجابه في سلبه كان التقابل بين السلب و الإيجاب أقوى من التقابل بين الضدّين.

و اعترض عليه: بأنّه لا يلزم[٢] من صدق قولنا: لا ينافي سلب الخير إلّا إيجابه، أن يصدق قولنا:

---

١. قوله: و لذلك قيل. أقول: هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدلّ على أنّ المطلوب أشدّية العناد في التصديق (ذ: التضاد) كما قاله الشيخ (الدواني).

٢. قوله: و اعترض عليه بأنّه لا يلزم. أقول: يمكن أن يقال: مراد المستدل بانحصار منافي إيجاب الخبر في سلبه انحصار منافيه بالذات، و كأنّه خصّ المنافات بالعناد الذاتي، و إذا انحصر منافي الإيجاب بالذات في السلب انحصر منافي السلب بالذات في الإيجاب. قال في الشفاء: إذ لا يجوز أن (ز: + لا) يكون الشيء مضاداً لشيء على الإطلاق بالحقيقة، و ذلك الشيء يضادّ آخر و لا يضادّه. انتهى. و على هذا فيندفع الاعتراضان. فان قلت: فحينئذٍ لا يكون الأقسام الثلاثة من التقابل؛ لما مرّ من أنّ التقابل هو التمانع بالذات. قلت: السلب و الإيجاب بالنسبة إلى سائر أقسام التقابل بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع، لا واسطة في الثبوت؛ فإنّ السواد و البياض متمانعان (ض: متخالفان) بالذات قطعاً، غاية الأمر أنّه يمكن للعقل بيان التمانع بينهما باستلزامهما السلب و الإيجاب على وجه التنبيه، و لذلك قلنا: إنّه بمنزلة الواسطة في التصديق. و يمكن أن يقال: إنّهم تسامحوا في جعل تلك الأقسام متقابلة بالذات، كما أنّهم بعد أن عرّفوا التناقض باختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق إحداهما كذب الأخرى، جعلوا

لا ينافي إيجاب الخير إلّا سلبه، و كون المنافاة متحقّقة من الجانبين لا يقتضي إلّا أنّ إيجاب الخير ينافيه سلبه، و أمّا انحصار منافيه[1] في السلب فكلّا أوّلا يرى أنّ إيجاب الشرّ ينافي[2] إيجاب الخير؟ و لئن سلّم انحصارَ منافي إيجاب الخير في سلبه لزم أن لا يكون تقابل السلب و الإيجاب أقوى؛ إذ التقدير أنّه ليس هناك منافاة أخرى، و الأقوى لا بدّ له من شيء هو أقوى منه.

الثالث: أنّ للخير مثلاً عقدَين: عقد أنّه خير؛ و عقد أنّه ليس بشرّ، و الأوّل ذاتي للخير، و الثاني عَرَضي له؛ لأنّه خارج عن حقيقة الخير، و عقد أنّه ليس بخير رافعٌ لعقد أنّه خيرٌ، و عقدُ أنّه شرٌّ رافع لعقد أنّه ليس بشرّ، و الرافع للأمر الذاتي أقوى معاندة من الرافع للأمر العَرَضي[3].

و رُدَّ ذلك[4]: بأنّ[5] العَرَضي[6] إذا كان لازماً كان رافعه رافعاً للملزوم أيضاً، و إن لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافياً لمعروضه.

لا يقال: إنّ الرافع بلا واسطة[7] يكون أقوى من الرافع بواسطةٍ[1]؛ لافتقاره في التأثير إلى غيره.

الموجبة الكلّية نقيض السالبة الجزئية، مع أنّ نقيضه بالحقيقة هو رفع الإيجاب الكلّي المستلزم للسلب الجزئي، و كذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبةِ السالبةَ الدائمة، مع تصريحهم بأنّ نقيضها بالحقيقة هو رفع الإيجاب الإطلاقي المستلزم لدوام السلب، لكن جعلوها نقيضها ليكون قضية موجّهة بجهة محصّلة، و لا يخفى أنّ رفع اللازم بالنسبة إلى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التمانع، فلذلك لم يعتبروه كما يعتبروا نظيره في التناقض، فتأمّل في الوجهين (الدواني).

١. ج: «منافاته».

٢. خ: «ينافيه».

٣. ج: «العارضي».

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ٩٨.

٥. نسخة بدل خ: + «الأمر».

٦. قوله: و ردّ ذلك بأنّ الأمر العرضي. أقول: لا يخفى أنّ رفع (ض: + الإيجاب) العرضي اللازم إنّما يعانده لأنّه يستلزم رفع الذات، فمعاندته بتبعية معاندته، فيكون أولى، و إنّما نعني بالأشدّية هاهنا الأولوية، لا ما هو من خواص الكيف، كما سبق إليه الإشارة (الدواني).

٧. خ، ج: «بلا وسط».

لأنّا نقول: النار القوية تُسخن بالواسطة[2] تسخيناً أقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة[3]، فلِمَ لا يكون الحال هناك كذلك؟

و في بعض النُسخ: «و أشدُّها فيه الثالث» بدل قوله: «و أشدُّها[4] فيه السلب»، و وجْه: بأنّ التضادّ مشروط بغاية الخلاف، و هي غاية في امتناع الاجتماع.

و رُدَّ: بأنّه لا يتصوّر غاية خلاف[5] فوق التنافي الذاتي، بأن يكون أحدهما صريح سلب الآخر، مع أنّ ذلك الاشتراط إنّما هو في التضادّ الحقيقي، و الثالث إنّما هو التضادّ المشهوري على ما سبق[6].

و قيل: لأنّ اجتماع الضدَّين يشتمل على اجتماع السلب و الإيجاب مع زيادة. فإن أراد بالزيادة

---

١. ت، ج: «بوسط».

٢. ت، ج: «بالوسط».

٣. ج: «بالمباشرة».

٤. ز: «أشدُّ».

٥. ج: «الخلاف».

٦. قوله: و الثالث إنّما هو التضاد المشهوري على ما سبق. أقول: قد قرّرنا فيما سبق أنّه يصحّ الحصر في الأربعة التي أحدها التضاد الحقيقي، و هو الظاهر من عبارة المصنف؛ حيث قسّم التقابل إلى التضاد ثمّ فصّله إلى الحقيقي و المشهوري. فإن قلت: التضاد المشهوري أعمّ من الحقيقي كما أشار إليه المصنّف و قرّره الشارحون، فكيف يمكن انحصار التقابل تارة في الأعمّ و تارة في الأخص؟ قلت: التقابل كما سبق هو التمانع بالذات، و لا تمانع بالذات عن (ض: من) الأوساط بحسب النظر الدقيق؛ فإنّ تنافي الصفرة و الحمرة مثلاً و مراتبها المختلفه إنّما هو من حيث إنّ أحدهما بياض عند الآخر و الآخر سواد عنده؛ لما فيهما من (ض: + زيادة) خلط أحد الطرفين على ما صرّح به الشيخ، فالتمانع بالذات بالحقيقة إنّما هو بين الطرفين و تمانع الأوساط بالعرض، لكن بينهما عناد (ض، ز: تقابل) و تضاد بالذات بحسب التحليل (الحليل) من النظر، فسمّي بالتضاد المشهوري على نحو (ز: تلو) المضاف المشهوري، فكما أنّ المضاف المشهوري خارج عن المقسم بحسب الحقيقة كذلك التضاد المشهوري، و إنّما يدخل فيه بحسب ما يترائى في ظاهر الأمر، فتأمّل (الدواني).

غاية الخلاف[1] فأمره ما مرّ، و إن أراد أعمّ من ذلك فالعَدَم و الملكة و التضايف أيضاً كذلك.

و قيل: معنى كلامه: أنّ أشدّ الأنواع في التشكيك[2] هو التضادّ؛ لأنّ قبول القوّة و الضعف في أصنافه- من الحركة و السكون[3] و الحرارة و البرودة و السواد و البياض و غير ذلك- في غاية الظهور، بخلاف البواقي.

(و يقال للأوّل: التناقض[4]) يعني: تقابل الإيجاب و السلب مطلقاً- سواء كان بين المفردات أو بين القضايا- يسمّى بالتناقض. و ما وقع في كتب المنطق- من أنّ التناقض هو اختلاف القضيتين[5] بحيث يقتضي لذاته صدقَ إحداهما و كذبَ الأخرى- فاعترض عليه بعض المحقّقين

---

۱. قوله: فإن أراد بالزيادة غاية الخلاف. أقول: أي: إن أراد بالزيادة أنّ هاهنا زيادة أخرى هي أنّ بينهما غاية الخلاف، فقد مرّ أنّ غاية الخلاف (ز: الأمر) إنّما هي بين السلب و الإيجاب، و إن أراد أنّ فيه مع اجتماع السلب و الإيجاب اجتماع أمرين وجوديين متقابلين، فذلك مشترك بين ما عدا السلب و الإيجاب، و قد مرّ تحقيق الحال في ذلك (الدواني).

۲. قوله: و قيل: معنى كلامه أنّ أشدّ الأنواع في التشكيك. أقول: لا يخفى بُعده؛ لأنّ هذه العبارة بعد ذكر أنّ مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك ينادي على أنّ مراده أنّ التقابل بالنسبة إلى التضاد أشدّ منه بالنسبة إلى سائر أقسامه، و أيضاً قبول التشكيك لا اختصاص له بأقسام التقابل حتى يقال: إنّ قبول التضاد له أشدّ، على أنّ البيان المذكور و هو ظهور قبول سائر أقسامه التشكيك و عدم ظهوره فيما عداه لا يدلّ على أشدّية قبوله، فلا يتمّ التقريب إلا بحمل الأشدّية على الأظهرية، و هو في غاية البعد (الدواني).

۳. قوله: من الحركة و السكون. أقول: قبول السكون الشدّة غير ظاهر. ثمّ لا يخفى أنّ تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون أمراً وجودياً ظاهر، و أمّا على مذهب المتكلمين القائلين بكون السكون أمراً وجودياً ظاهرٌ، و أمّا على مذهب الحكماء القائلين بأنه عدم الحركة عمّا من شأنه، فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكة على ما هو المشهور الذي جرى عليه الشارحون (ض: الشارح)، و أمّا على ما حققناه نقلاً عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس، فتذكر (ذ: فتدبّر) (الدواني).

٤. س، ش: «تناقض».

٥. ث: + «بالسلب و الإيجاب».

بأنّ التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات، فاختصاص الاختلاف في الحدّ بالقضيتين يخرجه عن الجمع، ثمّ اعتذر بأنّ المراد هو التناقض بين القضايا؛ لأنّ الكلام في أحكامها، و إنّما خصّصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا- و إن وجب أن يكون مباحثهم عامّة منطبقة على جميع الجزئيات- لأنّ عموم مباحثهم إنّما يجب أن يكون بالنسبة إلى أغراضهم و مقاصدهم، و لمّا لم يتعلّق لهم بالتناقض بين المفردات غرضٌ يعتدّ به، بل جُلُّ غرضهم إنّما هو في التناقض بين القضايا- حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدةً في إثبات المطالب في العلوم الحقيقية، بل و في إثبات أحكامهم من العُكوس و إنتاج الأقيسة- لا جرم خصّصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا، و نبّهوا في تعريفهم إيّاه على ذلك، و كذلك تعريفهم المتناقضَين بالمفهومَين المتمانعَين لذاتَيهما[1]- اجتماعاً و ارتفاعاً- مبني[2] على ما ذكرنا.

أقول: و بما ذكرنا ظهر فساد ما قيل[3] من أنّ مفهوم الإنسان مثلاً إذا لم يعتبر معه صدقه على شيء و ضُمَّ إليه حرف السلب، حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة، و يمكن ارتفاعهما- كما عرفت في مباحث عدول القضايا- فلا

---

١. ج: «المتنافيين بذاتيهما».

٢. خبر لقوله: «و ما وقع في كتب المنطق» (الدواني).

٣. قوله: و بما ذكرنا يظهر فساد ما قيل. أقول: حاصل كلام هذا القائل أنّ إطلاق التناقض على ما يشتمل (ز: يشمل) ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهور، بل بمعنى آخر اعتبره بعضهم، كما أشار إليه بقوله: و بهذا المعنى قيل رفع كلّ شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء، و ما ذكره الشارح عليه من أنّ تقابل الإيجاب و السلب مطلقاً سواء كان بين المفردات أو بين القضايا يسمّى بالتناقض، إن أراد به أنّه قد سمّي (ز: يسمّى) به فذلك لا ينافي كلام هذا القائل، و إن أراد به أنّ تسميته به شايع إذ ليس للتناقض إلا هذا المعنى الشامل، فالقائل لا يسلّمه، كيف و لا يتبادر الذهن منه عند الإطلاق إلا إلى ما بين القضايا، و التبادر من أقوى أمارات الحقيقة، بل قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء: الفرس و اللافرس ليسا بمتقابلين التقابل الذي للنقيضين؛ إذ لا صدق هناك و لا كذب، و ما نقله عن بعض المحققين لا يصير سنداً على سيّد المحققين، فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه (الدواني).

يكونان متناقضين؛ لأنهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعاً و ارتفاعاً؛ لما ذكرنا من أنّ مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا.

و كذا فساد ما قيل بعد ذلك: نَعَم إن فُسّر المتناقضان بالمفهومَين المتنافيين لذاتيهما و ادُّعِي أنّ التنافي إمّا في التحقّق و الانتفاء- كما في القضايا- و إمّا في المفهوم؛ فإنّه إذا قيس أحدهما إلى الآخر كان في نفسه أشدّ بُعداً عنه[1] جميع ما سواه، كان الإنسان و اللاإنسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضَين، و بهذا المعنى قيل: رفع كلّ شيء نقيضه، سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شيء؛ لأنّا قد ذكرنا أنّهم يسمّون[2] تقابل السلب و الإيجاب مطلقاً- سواء كان بين المفردات أو بين القضايا- بالتناقض، و ظاهرٌ أنّه لا حاجة[3] في تسمية معنى بلفظٍ إلى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى.

(و يتحقّق) التناقض **(في القضايا بشرائط ثمان[4])** يعني: أنّ تحقّق التناقض في المفردات لا يتوقّف على شرطٍ؛ فإنّ كلّ مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضاً له، من غير اشتراط في ذلك[5] بشرطٍ يتوقّف هو عليه، بخلاف التناقض في القضايا؛ فإنّه لا يتحقّق إلّا بوَحدات ثمانٍ:

---

١. ت، ذ، خ: + «من».

٢. قوله: لأنّا قد ذكرنا أنّهم يسمّون. أقول: فيه ما مرّ آنفاً (الدواني).

٣. قوله: و ظاهر أنّه لا حاجة. أقول: نعم لو سلّم أنّه يطلق التناقض على تقابل السلب و الإيجاب مطلقاً و أنّ تقابل السلب و الإيجاب يشمل المفردات، لم يحتج إلى التفسير الأخير، لكن ليس كلام القائل إلّا في أنّ ذلك خلاف المشهور، بل هو مبني (ز: مبتن) على اصطلاح غير مشهور، و هو التفسير الأخير (الدواني).

٤. ش: «ثمانية».

٥. قوله: من غير اشتراط في ذلك. أقول: فيه أنّه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له، و إلّا لم يكن نقيضاً بل عدم الملكة؛ لما صرّح آنفاً بأنّ تقابل السلب و الإيجاب يسمّى بالتناقض. و أيضاً: الشرائط المعتبرة في تناقض القضايا راجعة إلى وحدة النسبة التي هي مورد الإيجاب و مدخول السلب، و مثل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة؛ فإنّ المسكر بالقوة و اللامسكر بالفعل لا يتناقضان،

وحدة الموضوع و وحدة المحمول و وحدة الزمان و وحدة المكان و وحدة الشرط و وحدة الإضافة و وحدة الجزء و الكلّ و وحدة القوّة و الفعل؛ لجواز صدق القضيّتين أو كذبهما عند اختلافهما في شيء منها، كما يقال: زيد قائم و عمروٌ ليس بقائم، أو: زيد كاتب و [1] ليس بنجّار، أو: زيد ضاحك نهاراً و ليس بضاحك ليلاً، أو: زيد جالس في السوق و ليس بجالس في الدار، أو: الجسم مفرّق للبصر بشرط كونه أبيض و ليس بمفرّق بشرط كونه أسود، أو: زيد أبٌ لعمروٍ و ليس بأبٍ لبكر، أو: الزنجي أسود بعضُه و ليس بأسود كلّه، أو: الخمر مُسكر بالقوّة و ليس بمسكر بالفعل، و يصدقان أو يكذبان معاً.

(و[2] هذا[3]) أي: الاشتراط بتلك الشرائط الثمان إنّما هو **(في القضايا الشخصية[4]، أمّا)** القضايا **(المحصورة فبشرائط تسع[5])** و في بعض النُسَخ: فبشرط تاسع، أي: يشترط فيها شرط تاسع، **(و هو: الاختلاف فيه)** أي: في الحصر، بأن يكون إحداهما كلّية و الأخرى جزئية؛ **(فإنّ)** القضية

و كذا الأب لزيد و اللاأب لعمرو إلى غير ذلك. و أيضاً: لفظة «يتوقّف عليه» في قوله: بشرط يتوقف هو عليه، حشو. و يمكن توجيهه بأنّ مراده أنّ بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج إلى اعتبار شرط؛ لأنّ الوحدة فيها لا يشتبه، بخلاف التناقض بين القضايا؛ فإنّ ضبطه يتوقف على اعتبار شرائط منها تعرف وحدة النسبة التي هي مورد الإيجاب و السلب، فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحقّقه عند العقل، و هو راجع إلى العلم به و تحقيق العقل إيّاه، و حينئذٍ فقوله: «يتوقف هو عليه» تأكيد لهذا المعنى، و هو أنّه شرط لتحقيق العقل و معرفته، و يؤيّد ذلك ما سنذكره في أثناء البحث من نكتة اعتبار (ر: اعتبارات) الوحدات، فتدبّر (الدواني).

١. ث: + «زيد».

٢. س: - «و».

٣. ش: - «و هذا».

٤. ش: - «في القضايا الشخصية».

٥. س: «فبشرطٍ تاسع». ش: «فبشرط تاسع».

(الكلّيّة ضدّ) القضية **(الكلّيّة** [1]**)** على ما مرّ تحقيقه، فيجوز مع تحقّق الشرائط الثمان كذبهما؛ لجواز كذب الضدّين، كقولنا: كلّ حيوان إنسان و: لا شيء من الحيوان بإنسان، **(و الجزئيّتان صادقتان)** كقولنا: بعض الحيوان إنسان و: ليس بعض الحيوان بإنسان.

(و في الموجّهات بشرط [2] **عاشر، و هو: الاختلاف في** [3] **الجهة** [4]**)**- أيضاً- اختلافاً [5] **(بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقاً و لا** [6] **كذباً)** بل يكون إحداهما صادقة و الأخرى كاذبة؛ لأنّه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقّق التناقض؛ لصدق الممكنتين و كذب الضروريّتين في مادّة الإمكان مع تحقّق الشرائط التسع المذكورة؛ إذ يصدق: بعض الإنسان بالإمكان كاتب و: لا شيء من الإنسان بكاتب بالإمكان [7]، و يكذب: بعض الإنسان بالضرورة كاتب و: لا شيء من الإنسان بالضرورة بكاتب، و لو كان الاختلاف بالجهة، و لم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقّق أيضاً التناقض؛ فإنّ الممكنة و المطلقة- مع تحقّق الشرائط التسع المذكورة- لا يتناقضان في المادّة المذكورة، مع أنّ الممكنة و الضروريّة في المادّة المذكورة تتناقضان [8] بعد تحقّق الشرائط التسع المذكورة؛ و ذلك لأنّ الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة، و كذا المطلقة مع الدائمة في المادّة المذكورة تتناقضان لذلك.

و السرّ في ذلك: أنّ نقيض القضية رفعها بعينها، فإذا اعتبر في إحدى القضيتين جهة من الجهات، كالضرورة و الإمكان و الدوام و الإطلاق، فلا بدّ أن يعتبر في نقيض تلك القضية رفع

---

١. س: - «الكلّيّة».

٢. س، ش: - «بشرط».

٣. س، ش: «الاختلاف فيها».

٤. س، ش: - «الجهة».

٥. ث: «اختلافهما».

٦. س، ش: - «لا».

٧. ث، ت، ز: «لا شيء من الإنسان بالإمكان بكاتب».

٨. ث، خ: «متناقضان».

تلك الجهة، و لا شكّ أنّ رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة؛ فإنّ رفع الضرورة لا يكون ضرورة، بل إمكاناً، و بالعكس، و رفع الدوام لا يكون دواماً، بل إطلاقاً، و بالعكس. فعُلِمَ أنّ اختلاف الجهة لا بدّ منه في أخذ النقيضَين، و لأنّ رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة، لا يكون دواماً و لا إطلاقاً، و رفع الدوام كما لا يكون دواماً، لا يكون ضرورة و لا إمكاناً، و على هذا القياس عُلِمَ أنّ اختلاف الجهة على أيّ وجهٍ كان لا يكفينا.

فإن قلت: إذا كان نقيض القضية رفعها بعينها، فأخذ نقيض القضية أن ينفى عين ما أُثبت فيها، و ذلك بإيراد كلمة السلب على لفظها، قصداً إلى سلب معناه، فأيّ حاجة في ذلك النقيض [١] إلى الاشتراط بالشرائط المذكورة و إلى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعين نقيضٍ نقيضٍ؟

قلت: الأمر على ما ذكرت؛ فإنّ القضيتَين المتناقضتين [٢] تجب أن تكونا متحدتَين من جميع الوجوه، و لا تتغايرا إلّا بأنّ في إحداهما سلباً و في الأخرى إيجاباً، لكن كثيراً مّا يغفل عن التغاير و يظنّ في القضيتَين أنّهما متناقضتان و يغلَط، مثلاً قولنا: الخمر مسكر، مع قولنا: الخمر ليس بمسكرٍ، يظنّ أنّهما متناقضان و يغفل عن عدم الاتّحاد بينهما بحسب القوّة و الفعل. فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل – أعني: اتّحاد القضيتَين و عدم تغايرهما إلّا بالسلب و الإيجاب – لئلّا يغفَل عن وجه من الوجوه التي يمكن أن يقع بها التغاير بين القضيتَين.

و بهذا ظهر [٣] أنّ ردّ الوَحدات الثمان [٤] إلى الثلاث – أعني: وحدة الموضوع و المحمول و

---

١. ت، ج: – «النقيض».

٢. أ، ث، ر، ز: – «المتناقضين».

٣. ث، خ: «يظهر».

٤. قوله: و من هاهنا يعلم أنّ ردّ الوحدات الثمان. أقول: اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة، و اعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان، فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ثمّ الإشعار بأنّ تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات. و إنّما قلنا: إنّ الوحدات الثمان لا تغني عن وحدة النسبة؛ لأنّ القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها القضية الذهنية و إن اشتملتا على الوحدات الثمانية،

الزّمان- أو إلى الاثنتين[1] - أعني: الوحدتين الأولين- أو الواحدة- أعني: وحدة النسبة- كما فعل بعضهم، ردّ لهذا التفصيل إلى الإجمال، و تفويت لمقصودهم.

و أمّا اشتراط الاختلاف في الحصر؛ فلما عرفت[2] أنّ رفع الإيجاب الكلّي سلب جزئي، و رفع الإيجاب الجزئي سلب كلّي، و علمت أيضاً أنّه قد يغلط و يظنّ أنّ قولنا: كلّ إنسان حيوان[3]، مع قولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان، متناقضان لا تفاوت بينهما إلّا بالسلب و الإيجاب.

و الحاصل: أنّ الاشتراط بالشرائط المذكورة إنّما هو لرفع اللبس، و الصون عن الخطأ في أخذ النقيضين، و أمّا التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيضٍ نقيضٍ فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها أو لوازمها المساوية لها حتّى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصّلة مضبوطة، و يسهل[4] استعمالها في العكوس و الأقيسة و المطالب العلمية.

هذا، و إنّ قوله: و في الموجّهات بشرط عاشر، لم يرد به أنّ المطلقات الشخصية أو المحصورة[5] تناقض بعضها بعضاً، و يكفي لتحقّق التناقض بينها[6] - إذا كانت شخصية- الشرائط الثمان، و- إذا كانت محصورةً- الشرائط التسع، كما يوهمه ظاهر الكلام؛ إذ لا تناقض بين

كقولك: «زيد أعمى» أي: في الخارج، و «زيد ليس بأعمى» أي: في الذهن، و لا تغاير هاهنا في الموضوع و المحمول و لا في باقي الثمانية، بل التفاوت في نفس النسبة؛ فإنّ الحكم في إحداهما بالاتحاد في الخارج و في الأخرى بسلب الاتحاد في الذهن، و كذا الحمل الذاتي إذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه، كقولك: الجزئي جزئي، أي: هو هو بالحمل الذاتي (ض: الأوّلي)، و الجزئي ليس بجزئي، أي بالحمل العرضي، فإنّهما صادقان (الدواني).

١. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «اثنين».

٢. ث، ت، خ، ج: «علمت».

٣. ذ: «كلّ حيوان إنسان».

٤. أ، ر، ز: «يحصل».

٥. ث: «و المحصورات».

٦. خ: «بينهما».

المطلقات، بل أراد أنّ هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم تعتبر فيها جهة، لكن تحقّق التناقض بينها يتوقّف[١] على اعتبار الجهة و الاختلاف فيها. فكأنّه قال: لتناقض القضايا شرائط ثمان[٢] تتحقّق فيها مع قطع النظر عن جهتها، و شرط آخر لا يتحقّق إلّا باعتبار الجهة. فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعاً، و في المحصورات عشراً. و نظير ذلك اعتبارهم في الأقيسة شرائط الإنتاج بحسب الكمّية و الكيفية على حدتها، ثمّ اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات.

(و إذا قيد العدم بالملكة) ثمّ جعل محمولاً **(في القضايا سمّيت)** القضية **(معدولة)**.

زعم بعضهم أنّ المعدولة[٣] لا بدّ و أن يكون محمولها عدم ملكة، سواء عبّر عنه بلفظٍ محصّل- كقولك: زيد أعمى، أو جاهل، أو ساكت، أو ساكن- أو بلفظٍ معدول؛ بأن تركب كلمة السلب مع لفظ محصّل. فعلى هذا يعتبر[٤] في القضية المعدولة أن يكون موضوعها مستعدّاً للملكة؛ إمّا بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه قريباً كان أو بعيداً.

و الحقّ أنّ المعدولة ما كان محمولها مفهوماً عدمياً- أي: عدم شيء في نفسه- سواء عبّر عنه بلفظ وجودي أو عدمي، و سواء كان الموضوع مستعدّاً لذلك الشيء الذي أضيف العدم إليه

---

١. خ: «بينهما متوقف».

٢. ت: - «ثمان».

٣. قوله: زعم بعضهم أنّ المعدولة. أقول: يمكن أن يكون مراد المصنّف من تقييد العدم بالملكة إضافته إلى ما هو سلب له، سواء اعتبر معه الاستعداد أو لا؛ فإنّ الملكة قد يطلق على ما يعمّ الإيجاب، كما يقال: إنّ الأعدام يعلم بملكاتها، و فائدة اعتبار التقييد أن لا يكون بمعنى سلب النسبة، فلا يكون كلامه مبنيّاً على الزعم الذي ذكره. ثمّ لا يخفى (ر: + في) دخول ما يكون السلب فيه جزءاً للمحمول فيه على أيّ وجه أخذ؛ فإنّ ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوته، سواء كان الثابت له معنى وجودياً أو عدمياً، و التفرقة في ذلك بين عدمي و عدمي تحكّم محض زعمه بعض المتأخّرين، و قد سبق منّا الكلام عليه (الدواني).

٤. ث، خ: «اعتبر».

بوجه من الوجوه المذكورة أو لا، كما حقّق ذلك في موضعه.

(و هي تقابل الوجودية صدقاً لا كذباً) أي: الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصّلة صدقاً فقط؛ إذ يمتنع أن يصدق الكاتب و اللاكاتب مثلاً على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة، و يجوز كذبهما معاً؛ إذ الموجبتان إنّما تصدقان عند وجود الموضوع، فجاز كذبهما **(لإمكان عدم الموضوع)** و إذا كذبتا **(في صدق[1] مقابلاهما بالضرورة[2])** و هما السالبتان. مثال الموجبتين: زيد كاتب، زيد لاكاتب، مثال السالبتين: زيد ليس بكاتب، زيد ليس بلاكاتب.

(و قد يستلزم الموضوع أحد الضدّين بعينه) كالثلج المستلزم للبياض، **(أو لا بعينه)** كالجسم المستلزم للحركة أو السكون، **(أو[3] لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو)** مطلقاً؛ بأن لا يتّصف بالضدّين و لا بأمرٍ آخر يتوسّطهما، كالشفّاف الخالي عن السواد و البياض و عن كلّ ما يتوسّطهما من الألوان، **(أو)** عند الخُلوّ عن الضدّين، لكن عند **(الاتصاف بالوسط[4])** سواء عبّر عن ذلك الوسط باسم وجودي، كالمُزّة المتوسّط بين الحُلو و الحامض، و كالفاتر المتوسّط بين الحارّ و البارد، أو بسلب الطرفين، كما يقال: لاعادل و لاجائر لمن اتّصف بحالة متوسطة بين العدل و الجور. و أمّا قولهم: الفلك لاثقيل و لاخفيف، فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك إثبات حالة متوسّطة بين الثقل و الخفّة.

---

١. س، ش: «فيصدق».

٢. س، ش: - «بالضرورة».

٣. ش: «او قد».

٤. ث: «بالواسطة».

(و لا يعقل للواحد ضدّان)؛ لأنّ الأضداد- و إن تكثّرت[1] - لا يتصوّر غاية الخلاف إلّا بين اثنين منها، **(و هو منفي عن الأجناس، و مشروط في الأنواع باتّحاد الجنس)**.

قالوا: لا تضادّ بين الأجناس أصلاً، و لا بين أنواع ليست مندرجة تحت جنس واحد، و إنّما التضادّ بين الأنواع الأخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب، كالسواد و البياض المندرجين[2] تحت اللون الذي هو جنسهما القريب، و لا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء.

و لمّا اعترض عليهم بأنّ الفضيلة و الرذيلة ضدّان مع كونهما جنسين لأنواع كثيرة تحتهما، و كذلك الخير و الشرّ، فلا يصحّ القول بأن لا تضاد بين الأجناس، أجابوا أوّلاً: بأنّ الفضيلة و الرذيلة ليستا ضدّين، بل هما عدم و ملكة؛ فإنّ الرذيلة عدم الفضيلة، و كذا الخير و الشرّ؛ فإنّ الشرّية عدم الخيرية.

و ثانياً: بأنّ تلك الأمور ليست أجناساً لما تحتها؛ فإنّا قد نعقل الأشياء التي يطلق عليها الخير أو الشرّ أو الفضيلة أو الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات أو شرور أو فضائل أو رذائل، فلم يثبت تضادّ بين الأجناس، بل بين العوارض التي يجوز أن يكون كلّ متضادين منها تحت جنس واحد.

(و جعل الجنس و الفصل واحد) جواب دخل مقدّر تقريره أن يقال: إنّ كلّ واحد من الضدّين يشتمل على جنس و فصل، و الجنس لا يقع به تضادّ؛ لأنّه واحد فيهما[3]، فالتضادّ إنّما يقع بالفصول، و الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد، فلا يجب دخول الضدّين تحت جنس[4] واحد.

---

١. ث، خ: «كثرت».

٢. قوله: كالسواد و البياض المندرجين. أقول: فيه بحث؛ لأنّ مراتب السواد و البياض أنواع مختلفة عندهم، فهما ليسا نوعين آخرين، فالوجه أن لا يعتبر النوع الأخير، بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقاً كما هو مقتضى كلام المصنف، و حينئذٍ فيحمل نفي التضاد عن الجنس على الجنس الذي لا يكون نوعاً (الدواني).

٣. خ، ذ، ر، ز: «فيها».

٤. أ، ذ، ر، ز: - «جنس».

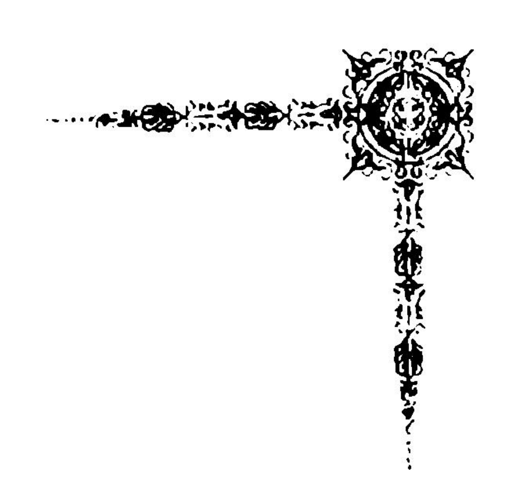
و تقرير الجواب: أنّ جعل الجنس و الفصل واحد في الخارج، فالموجود العيني هو بعينه جنس و فصل، و لا يكون لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الأعيان، بل كون كلّ منهما موجوداً مغايراً بالوجود للآخر إنّما هو باعتبار العقل، فالتضادّ بالحقيقة عارض للأنواع المحصّلة في الخارج، لا للفصول الموجودة بالاعتبار؛ لأنّ التضادّ إنّما هو في الأمور الموجودة في الأعيان، لا في الأمور الاعتبارية. هذا ما قيل في توجيه هذا المقام.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ التضادّ[١] كثيراً مّا يكون بين الأمور الاعتبارية، كمفهومَي الجنسية و الفصلية؛ فإنّهما متضادّان مع أنّهما من ثواني المعقولات، بل بين الأمور العدمية، أعني: ما يكون العدم جزءاً لمفهومها- كما مرّ من مثال عدم القيام بالنفس و عدم القيام بالغير- و لو سلّم أنّ التضادّ لا يكون إلّا بين الأمور الموجودة في الأعيان فلا شكّ أنّ وجود النوع في الأعيان إنّما هو بمعنى أنّ في الأعيان أمراً يطابقه و يحاذيه- على ما تقرّر من معنى وجود الطبايع في الأعيان- و كلّ من الجنس و الفصل أيضاً بهذا المعنى موجود في الأعيان.

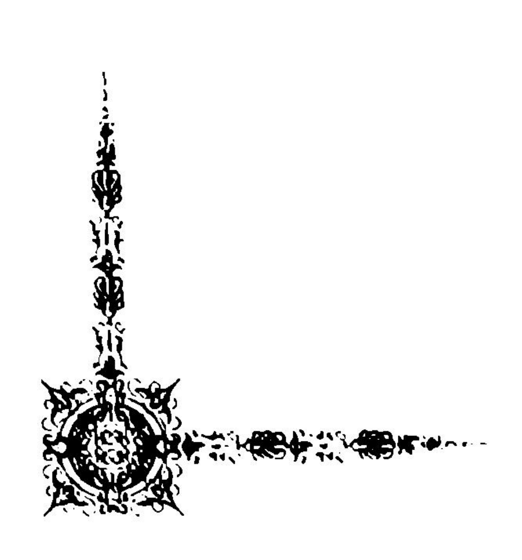
و اعلم أنّ هذه الأحكام إنّما هو للتضادّ الحقيقي، لا للمشهوري. و لم يتعرّض هاهنا من أقسام التقابل للإضافة، و لم يبين أحوالها؛ لأنّ بحث الإضافة يجيء مفصّلاً في مباحث[٢] الأعراض.

---

١. قوله: أقول: فيه نظر لأنّ التضادّ. أقول: الظاهر أنّ المصنّف حاول التفصّي عن الدخل المذكور بأن جعل الجنس و الفصل واحداً، فتضاد (ر: و تضاد) الفصول بعينه تضاد الأنواع لا يغايره إلّا باعتبار؛ لأنّ وجودها في الموضوع هو بعينه وجودها فيه لا يغايره إلّا باعتبار، فلا تضاد إلّا و هو مشروط بالشرط المذكور بالحقيقة (ز: حقيقةً) (الدواني).



(الفصل الثالث: في العلّة والمعلول)



(الفصل الثالث: في العلّة و المعلول)

(كلّ شيء يصدر عنه أمر، إمّا بالاستقلال أو بالانضمام[1]، فإنّه علّة لذلك الأمر، و الأمر معلول له).

هذا التعريف إنّما يصدق على العلّة الفاعلية، إمّا وحدها أو مأخوذة مع غيرها، و لا يصدق على غيرها من العلل؛ إذ لا صدور عن شيء منها؛ فإنّها غير مؤثرة، فلا يصحّ تقسيمه[2] العلّة بهذا المعنى إلى الأقسام الأربعة بقوله: **(و هي: فاعلية و مادية و صورية و غائية).**

فالصواب أن يقال: العلّة ما يحتاج إليه أمر في وجوده. ثمّ المحتاج إليه: إمّا جزء للمحتاج أو أمر خارج عنه. و الأوّل: إمّا[3] أن يكون به الشيء بالفعل - كالهيئة للسرير - فهو الصورة.

لا يقال[4]: صورة السيف قد تحصل في الخشب مع أنّ السيف ليس حاصلاً بالفعل.

لأنّا نقول: الصورة السيفية المعينة[5] إذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعاً، و ليست

---

١. س: «الانضمام».

٢. أ، ث: «تقسيم».

٣. ت: «ما».

٤. انظر هذا القول و جوابه: شرح المواقف ٤: ١٠١.

٥. قوله: لأنّا نقول: الصورة السيفيّة المعيّنة. أقول: حاصل السؤال أنّ نوع الصورة السيفيّة (ز: صورة السيف) علّة صورية لنوع السيف مع تخلّف نوع السيف عنه في الخشب المصوّر (ض: المتصور) بتلك الصورة، فلا يصدق عليها التعريف. و الجواب عنه بأنّ صورة الخشب ليست صورة السيف المشخّصة بل فرد آخر من نوعها لا ينطبق على هذا السؤال و لا يدفعه، بل فيه اعتراف بوروده؛ لأنّه إذا سلّم كونها فرداً

الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة، بل فرد آخر من نوعها. هكذا قيل.

و أقول: فيه نظر؛ لأنّه لمّا تحقّق هاهنا فرد من نوع صورة السيف وجب أن يتحقّق فرد من نوع السيف، و لما لم يتحقّق فرد السيف بالفعل علمنا أنّ صورة السيف لم تتحقّق هاهنا.

فالصواب في الجواب أن يقال: لانمنع أنّ صورة السيف تحصل في الخشب.

و إمّا أن يكون الشيء به بالقوّة، كالخشب للسرير، فهو المادّة.

و ليس المراد بالعلّة المادية و الصورية ما يخصّ الأجسام من المادّة و الصورة الجوهريّتين، بل ما يعمّهما و غيرهما من الجواهر و الأعراض [١] التي يوجد بها أمر بالفعل أو بالقوة.

من نوع صورة السيف و نوعها علّة صورية لنوع السيف مع تخلّف نوع السيف، فقد تمّ فساد التعريف، و إنّما كان الجواب ملائماً لو كان السؤال أنّ الصورة المشخصة السيفية حاصلة في الخشب مع تخلّف ذلك الشخص من السيف. اللهم إلّا أن يتكلف بأنّ المراد بالصورة السيفية المعيّنة الصنف المعيّن من ذلك الشكل، أعني ما يحلّ في مادة الحديد؛ فإنّه إذا حصل شخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل، و ليس الحاصل في الخشب عين تلك الصورة المعيّنة بالصنف، أي: فرداً منه، بل فرداً آخر من نوعه مغايراً له في الصنف. فالعبارة المنقّحة في الجواب أنّ نوع الصورة المذكورة إنّما هو علّة صورية لما هو أعمّ من نوع السيف و ما يشاكله كالسيف الخشبي، فما هو معلوله- أعني: ذلك الأمر الأعمّ- لا يتخلّف عنه، و أمّا العلّة الصورية لنوع السيف فهو أخصّ من نوع الصورة المذكورة، كما تبيّن (ض: سنبيّن) في توجيه عبارة الشرح. و اعلم أنّ هذا الجواب بعد تسليم أنّ صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص أو غيره ممّا يوجد في الخشب، أما لو قيل صورته ما هو مبدأ الآثار المختصة به و ذلك لا يوجد في الخشب، اندفع السؤال من غير كلفة (الدواني).

١. قوله: و ليس المراد بالعلّة المادية و الصورية إلى قوله، بل يعمّها و غيرهما من الأعراض. أقول: الغرض من ذلك دفع سؤال يرد هاهنا و هو أنّ ايراد مباحث العلّة المادية و الصورية هاهنا دخيل؛ لأنهما ليسا من الأمور العامّة. فإن قيل قد صرّح الشيخ في قاطيغورياس الشفاء، بأنّ المادّة و الصورة لا يوجدان في الأعراض؛ حيث قال: لقائل أن يقول: إنّ الحلقة كيف يكون كيفية واحدة و هو مجموع شكل و لون، و هب أنكم تجوّزون (ض: أنّهم يجوّزون) أن يكون أنواع الجواهر مركّبة من جواهر، فقد اصررتم (ض: احترزتم) على أنّه لا يجوز أن يكون لأنواع الأعراض تركيب (ض: تركب)، و إن كان لحدودها

تركب من الجنس و الفصل، و الحلقة (ض: الخلقة) عندكم نوع واحد من باب العرض منقسم إلى شيئين، كلّ واحد منهما يحصّل وجوده، أحدهما: الشكل، و الآخر: اللون. فنقول: في جواب ذلك أنّا لا نمنع أن يكون أعراض مركبة من أعراض، كيف و العشرة عرض؛ لأنه عدد، فهو كمّ، و هو مركب من الآحاد، و المربع عرض و إنّما يلتئم من أن يكون هناك محدود و حدود أربعة، بل نعني أنّ الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جنسها و ما يناسب طبيعة فصلها أجزاء متغايرة، و إن لم يكن أحدهما طبيعة الجنس و الآخر طبيعة الفصل على ما يعرفه في البرهان، و الأعراض لا يوجد فيها ذلك، و إن وجدت فيها أجزاء، فلا يكون من الأجزاء منها مدلولاً عليه لطبيعة الفصل، انتهى. و معلوم أنّ ما يناسب طبيعة الجنس هو المادّة و ما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة كما مرّ. قلنا: ما ذكره هاهنا هو أنّه لا يوجد للأنواع الحقيقية من الأعراض مادة و صورة كما في الأجسام، و ذلك لا ينافي ثبوتها في الأعراض في الجمله؛ فإنّ المركّب من الحركة و السرعة- و إن لم تكن له وحدة نوعية- فله جزءان؛ أحدهما- و هو الحركة- يحصل منه المركب بالقوة، و الآخر بالفعل، و لا نعني بالمادة و الصورة في هذا الموضع إلّا هذان المعنيان. و اعلم أنّه قد لا يفرق بين العلّة المادية و المادة و بين العلّة الصورية و الصورة كما يشعر به عبارة الشارح بعد ذلك؛ حيث قال بعد ذلك: و المادة و الصورة لا توجدان إلّا للمركب؛ فإنّه استعمل هاهنا المادة و الصورة مكان العلّة المادية و الصورية، و قد يخص المادّة و الصورة بالهيولى و الصورة، فيختصان بالأجسام. و قد نبّه الشريف المحقق في بعض حواشيه على أنّ إطلاق المادّة و الصورة في غير الأجسام على سبيل التشبيه، و لا منافاة بينه و بين ما ذكره هاهنا من أنّ المراد بالعلّة المادية و الصورية ما يعمّ الأعراض. لا يقال: قد تمسك ههنا باختصاص المادّة و الصورة بالأجسام على إثبات العلّة المادية و الصورية للنظر الذي هو من الأعراض النفسانية على سبيل التشبيه، فلا بدّ أن يكون مراده اختصاص العلّة المادية و الصورية ليحصل التقريب. لأنّا نقول: بيّن شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر إشارة إلى العلّة الصورية، بأنّ الهيئة (ض: الماهية) العارضة للمعلومات صورة الفكر، فالمحشي نبّه على أنّ إطلاق الصورة على تلك الهيئة صريحاً، و ما يستفاد منه من إطلاق المادّة على معروضها ضمناً، على سبيل التشبيه، و لم يرد أنّ إطلاق العلّة المادية و الصورية على سبيل التشبيه، بل كلامه في خصوصية البيان (ص: بيان القائل). فإن قيل: عبارته في حاشيه شرح المطالع صريح في أنّ العلّة المادية و الصورية لا يوجدان في الأعراض؛ حيث قال- عند قول الشارح: إنّ العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللاً بالحقيقة-: هذا صحيح في غير الفاعل و الغاية. قلنا: يجوز أن يكون تصحيحه؛ لأنّ المعلومات ليست جزءاً من الفكر و لا الهيئة؛ لأنّ الفكر عندهم هو

و هاتان علتان[1] للماهية داخلتان في قوامها، كما أنّهما علّتان للوجود أيضاً؛ لتوقّفه عليهما، فتخصّان باسم علّة الماهية؛ تميزاً لهما عن الباقيَين المشاركتَين إياهما في علّية الوجود.

الثاني، أعني: ما يكون خارجاً: إمّا ما منه الشيء، كالنجّار للسرير، و هو الفاعل و المؤثّر، و إمّا ما لأجله الشيء، كالجلوس على السرير له[2]، و هو العلّة الغائية.

و هاتان العلّتان- أعني: الفاعل و الغاية- تخصّان باسم علّة الوجود، لتوقّفه عليهما دون الماهية.

و المادّة و الصورة لا توجدان إلّا للمركب، و الغاية لا تكون إلّا للفاعل بالاختيار؛ فإنّ الموجَب لا يكون لفعله غاية، و إن جاز أن يكون لفعله حكمة و فائدة.

و قد تسمّى فائدة فعل الموجَب غاية؛ تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علّة غائية للفعل، و غرض مقصود للفاعل.

و الغاية إنّما تكون علّة بحسب وجودها الذهني، و أمّا بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها؛ لترتّبها عليه و تأخّرها عنه في الوجود، فلها- أعني: الغاية- علاقتا العلّية و المعلولية بالقياس إلى شيء واحد، لكن بحسب وجوديها: الذهني و الخارجي.

و يسمّى جميع ما يحتاج إليه الشيء- بمعنى أن لا يبقى هناك أمر آخر يحتاج إليه، لا بمعنى أن تكون[3] مركبة من عدّة أمور البتّة- علّة تامّة.

و إنّما فسّرنا الجميع بما فسّرنا؛ لِما مرّ من أنّ العلّة التامّة قد تكون هي الفاعلية وحدها، كما في البسيط الصادر عن الموجَب بلا اشتراط أمر في تأثيره و لا تصوّرِ مانعٍ.

لا يقال: لا بدّ من اعتبار إمكان المعلول مع العلّة[4]، فالتركيب لازم.

الترتيب، و هو ليس مركباً من المعلومات، و الهيئة؛ لأنّ العلّة المادية و الصورية لا يوجدان في الأعراض، فتأمل (الدواني).

١. خ، ج، ذ، ر، ز: «العلّتان».

٢. خ: - «له».

٣. خ، ج: «يكون».

٤. أ، ت: - «مع العلة».

لأنّا نقول: علّة الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان، فالشيء ما لم يعتبر متّصفاً بالإمكان لم تطلب له علّة. فالإمكان مأخوذ في جانب المعلول؛ فإنّا نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علّة، و لا شكّ أنّه مع ذلك لا يعتبر إمكانه[1] مع الفاعل مرّة أخرى، هكذا قيل.

و أقول: فيه نظر[2]؛ لأنّ كلّاً من الجزء الصوري و المادّي- مع أنّه جزء من المعلول- جزء من العلّة التامّة أيضاً، فلو كان الإمكان جزءاً من العلّة التامّة- مع كونه صفة للمعلول و معتبراً فيه- لم يلزم محذور.

و أيضاً: لمّا كان الإمكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثّر بلا اشتراط أمر في تأثيره، و أنت خبير بأنّ المعلول إذا كان مركباً فجميع أجزائه التي هي عينه يكون جزءاً من علّته التامّة، و الجزء لا يكون محتاجاً إلى الكلّ، بل الأمر بالعكس، فإطلاق لفظة العلّة عليها غير صحيح[3].

---

١. أ، ث، خ، ر: - «إمكانه».

٢. قوله: أقول: فيه نظر. أقول: معنى كلام المجيب أنّ المراد من العلّة ما يحتاج إليه الممكن في وجوده، فالاحتياج و الإمكان و ما يساوقهما موضوعة أوّلاً و مفروغ عنها عند هذا النظر، فيتبادر الذهن من هذه العبارة إلى ما عدا هذه الأشياء، فكأنّه قيل: ما يحتاج إليه بعد ثبوت تلك الأشياء، و هذا المعنى ممّا ينساق إليه الذهن من غير تكلّف، و لم يرد أنّه لمّا كان وصفاً للمعلول لم يعتبر في العلّة، ليرد عليه ما أورده (الدواني).

٣. قوله: فإطلاق لفظ العلّة عليها غير صحيح. أقول: كلّ مفهوم كما يصدق على الواحد من أفراده كذلك يصدق على الكثير منها، كالإنسان مثلاً كما يصدق على كلّ واحد من زيد و عمرو و بكر يصدق على جميعهم، و كالواحد يصدق على كلّ واحد و على الجميع أيضاً، إلّا أنّه يصدق على الواحد منهم بقيد الوحدة و على جميعهم بقيد الكثرة، أعني: أنّه يصدق على الواحد أنّه إنسان واحد و واحد و واحد، و على الجميع أنّه أناس أو آحاد، أعني: أنّه إنسان كثير و واحد كثير، و المطلق صادق عليهما على السواء. إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ معنى العلّة أيضاً كما يصدق على كلّ واحد من أفراده يصدق على جميعها، بمعنى (ذ: يعني) أنّ تلك الآحاد علل، أي: علّة كثيرة، و إن لم يكن علّة واحدة، فلا يلزم منه إلّا توقف المعلول على كلّ واحد من تلك الآحاد بتوقّفٍ واحد، و على جميعها بتوقفات متعددة، و على هذا يكون مجموع المادّة و الصورة اثنين من أفراد علّته لا فرداً واحداً منها، و اللازم منه كون الشيء عين

اللّهم إلّا أن يقال: ذلك اصطلاح آخر، و ليس مبنياً على كونها علّة بالمعنى المذكور، أعني: المحتاج إليه.

قيل[1]: إذا كانت العلّة التامّة جميع ما يحتاج إليه الشيء، و من جملته عدم المانع، فيلزم أن يكون العلّة التامّة للشيء معدومة؛ ضرورة انعدام الكلّ بانعدام الجزء، و هو باطل[2]؛ لأنّ امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري. و أيضاً: يلزم انسداد باب إثبات الصانع.

و الجواب: أنّ المؤثّر في الموجود[3] هو الفاعل فقط، و عدم المانع ممّا يتوقّف تأثيره عليه، و ليس مؤثّراً فيه، و بديهة العقل و إن لم تُجوّز أن يكون العدم مؤثّراً في الوجود، لكن تُجوّز أن يتوقّف عليه تأثير المؤثّر في الوجود، فلا امتناع في استناد المعلول إلى فاعل موجود مؤثّر مشروط في تأثيره باقتران أمور عدمية معه، فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، و لا ينسدّ باب إثبات الصانع؛ لأنّ وجود الممكن يحتاج إلى مؤثّر موجود، و إن كان مقروناً بشرائط عدمية.

و قد يجاب: بأنّ عدم المانع كاشف عن أمر وجودي هو المحتاج إليه، كعدم الباب المانع للدخول؛ فإنّه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه، و كعدم العمود المانع لسقوط السقف؛ فإنّه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرّك السقف فيها، إلّا أنّ الشرط الوجودي ربّما لا يعلم إلّا بلازم عدمي، فعبّر[4] عنه بذلك، فيسبق إلى الأوهام أنّ ذلك الأمر العدمي هو المحتاج إليه.

الكثير من آحاد علله و لا محذور فيه، بل هو واقع في جميع المركّبات، إنّما المحال كونه عين ما هو فرد واحد من علّته، أو الكثير الذي لا يكون جميع أجزائه. و أمّا ما يقال من أنّه لا بدّ في المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الأقسام فغير مسلّم على إطلاقه، خصوصاً في مثل تقسيم الماهيّة إلى الواحد و الكثير؛ فإنّ مجموع القسمين هاهنا داخل في القسم الأخير (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٧٩-٨٠.

٢. ث، خ، ج: «و هو ظاهر البطلان».

٣. ت، خ، ج: «الوجود».

٤. ث، ت: «فيعبّر».

و لا يخفى أنّ ذلك تكلّف، بل هو خلاف الواقع؛ لأنّ مدخلية الشيء[1] في وجود آخر إمّا أن يكون بحسب وجوده فقط، كالفاعل و الشرط و المادّة و الصورة، فيجب أن يكون موجوداً، و إمّا بحسب عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، و إمّا بحسب وجوده و عدمه معاً كالمُعِدّ؛ إذ لا بدّ من عدمه الطارئ على وجوده، فيجب أن يوجد أوّلاً ثمّ يعدم.

و اعترض على حصر العلل في الأربع بالشرط، مثل الموضوع كالثوب للصبّاغ، و الآلة كالقدوم للنجّار، و المعاون كالمعين للمنشار، و الوقت كالصيف للّذي يصبغ الأديم، و الداعي الذي ليس بغاية كالجوع للأكل، و بعدم المانع مثل زوال الرطوبة للإحراق، و بالمعدّ مثل الحركة في المسافة للوصول إلى المقصد؛ لأنّ كلاً منها علّة، لكونه محتاجاً إليه و خارج عن المعلول، مع أنّه ليس ما منه الشيء و لا ما لأجله الشيء.

و أجيب: بأنها بالحقيقة من تتمّة العلل المادّية[2]؛ لأنّ القابل إنّما يكون قابلاً بالفعل معها، و قد

---

١. قوله: بل هو خلاف الواقع؛ لأنّ مدخلية الشيء. أقول: هذه شبه مصادرة؛ لأنّ من يمنع كون ارتفاع المانع جزءاً من العلّة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم، و يمنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين الأخيرين، فلا بدّ له من بيان. ثمّ أقول: يمكن أن يقال: الوصول إلى القصد مثلاً إنّما يوجد عند انقضاء الحركة، فلا بدّ أن يتمّ علّته التامة في آن انقضائهما، فإن كان الجزء الذي يتمّ به العلّة التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب، و إن كان أمراً حادثاً وجودياً فننقل الكلام إليه هل الجزئي الذي به يتمّ علّته التامة نفس انقضاء الحركة أو أمر آخر وجودي، فيلزم إمّا الانتهاء إلى الانقضاء أو ترتّب حوادث موجودة معاً؛ لأنّ المفروض أنّ ما هو جزء العلّة التامة موجود، فلو تعاقب لم تكن العلّة التامة بجميع أجزائها موجودة حال وجود المعلول، فتأمّل. ثمّ أقول: لا يخفى أنّ القسم الأخير لا ينحصر في المعدّ كما يشعر به قوله: كالمعدّ، و إن انحصر القسم الثاني في المانع؛ لجواز أن يتوقف المعلول على عدمه السابق كالمعدّ و وجوده الطاري كانهضام الطعام (ض، ز: الغذاء) المتوقّف على عدم شرب الماء أوّلاً و شربه آخراً (ض: آخر)، و إلى غير ذلك من الأمثلة (الدواني).

٢. قوله: أجيب بأنّها بالحقيقة من تتمة العلّة المادية. أقول: هذا لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى، بل هو في المعاون و الداعي و الآلة أيضاً، و السيد قدّس سرّه إنّما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع، و قال في

تجعل من تتمّة العلل الفاعلية؛ لأنّ المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعلية و التأثير، و لا يكون كذلك إلّا باستجماع الشرائط و ارتفاع الموانع. و منهم من جعل الأدوات من تتمّة الفاعل، و ما عداها من تتمّة المادّة.

و رُدّ: بأنّا سلّمنا أنّ المراد بالفاعل هو المستقلّ بالفاعلية، و بالمادّة هو القابل بالفعل، لكن كلّ مِمّا ذكرنا يحتاج إليه المعلول، و لا يصدق عليه أنّه جزء للمعلول و لا ما منه و لا ما لأجله، و لا نعني[1] بعدم الحصر في الأقسام إلّا وجود شيء يصدق عليه المقسم و لا يصدق عليه شيء من الأقسام.

و يمكن دفعه: بأنّ المراد أنّ المعلول يحتاج أوّلاً إلى القابل بالفعل و الفاعل بالاستقلال، و احتياجه إلى ما ذكر إنّما هو ثانياً و بواسطة احتياجهما إليها، فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة، و المقسم هو علّة الشيء بلا واسطة.

أقول: لكن يبقى شيء[2]، و هو أنّه كان يجب أن تجعل العلّة الغائية من تتمّة الفاعل؛ لأنّهم قالوا:

الموضوع: إنّه مع كونه خارجاً يشبه المادّة مشابهة تامة، فلذلك جعل من عدادها و لم يفرد له قسم، و الأولى ترك التفصيل و الاختصار على أنّها إمّا من تتمة الفاعل أو القابل (الدواني).

١. خ: «و لا يعني».

٢. خ: + «آخر». قوله: لكن يبقى شيء. أقول: لقائل أن يقول: إنّما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول إلى الغاية بمجرد تتميم العلّة الفاعلية، و ليس كذلك؛ فإنّ للغاية حيثيتين: إحداهما كونها متمّمة لفاعلية الفاعل، و هي بهذا الاعتبار علّة بعيدة للمعلول، و الثانية كونها ما لأجله المعلول، و هي بهذا الاعتبار علّة قريبة، و عدّها قسماً رابعاً باعتبار الحيثية الأخيرة، و فيه نظر؛ لأنّا لا نعقل من كون المعلول لأجل الغاية إلا أنّ الفاعل إنّما أقدم على الفعل لأجله، سواء كان ذلك الشيء من الأمور الكائنة المترتّبة على الفعل أو أمراً آخر أعلى من الكون و الترتّب، على ما صرّح به الشيخ و غيره من أنّ ذات الواجب تعالى علّة غائية لمعلوله، قال: فإذن الذي بالذات للعلّة الغائية (ر، ذ: للغاية) بما هي علّة غائية أن يكون علّة لسائر العلل، و يعرض لها من جهة أنّ معناها قد يكون واقعاً في الكون أن يكون معلولاً، بل نقول: قد صرّح الشيخ في طبيعيات الشفاء على أنّ الفاعل و الغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة إلى المركب، حيث قال:

إنّ الغاية مؤثّرة في مؤثّرية الفاعل؛ فإنّهم قسّموا الخارج عن الشيء إلى ما يكون مؤثّراً في وجوده- و هو الفاعل- و إلى ما يكون مؤثّراً في مؤثّرية المؤثّر فيه و هو الغاية، و منهم من خمّس القسمة و جعل هذه المذكورات شروطاً.

و لك أن تقول في تفصيل أقسام العلّة[1]: ما يتوقّف عليه وجود الشيء: إمّا جزء له أو خارج عنه، و الثاني: إمّا ما منه الوجود أو ما لأجله أو لا هذا و لا ذاك، و حينئذٍ إمّا أن يكون وجوده موقوفاً عليه[2] و هو الشرط، أو عدمه و هو المانع، أو كلاهما و هو المعدّ[3].

و منهم من قال: الجزء إمّا أن يكون جزءاً عقلياً، و هو الجنس و الفصل، أو جزءاً خارجياً، و هو المادّة[4] و الصورة. و لا حاجة إلى ذلك؛ لأنّ الكلام[1] في ما يتوقّف عليه الوجود الخارجي.

ثمّ الفاعل و الغاية كأنّهما مبدءان غير قريبين من المركب المعلول؛ فإنّ الفاعل إمّا أن يكون مهيّأً للمادة، فيكون سبباً لإيجاد المادّة القريبة من المعلول لا سبباً قريباً للمعلول (ض: من المعلول)، أو يكون معطياً للصورة، فيكون سبباً لإيجاد الصورة القريبة، و الغاية سبب للفاعل في أنّه فاعل، و سبب للصورة و المادّة بتوسط تحريكها للفاعل، فالمبادئ القريبة من الشيء هي الهيولى و الصورة، انتهى. و من عادة الشيخ أن يصدّر مختاراته بلفظ كأنّ أو يشبه و ما أشبههما (ز: يشبههما) كما يشهد به التتبع، و قد صرّح بذلك بعض أعاظم (ز: أعلام) المحققين. و لا يخفى أنّ ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب، و أمّا ما ذكره في الغاية فعام. ثمّ لا يخفى أنّ هذا الجواب ساقط عن أصله؛ لأنّ المصنّف سيقسّم (ض: ينقسم) العلل إلى القريبة و البعيدة (الدواني).

١. انظر: شرح المواقف ٤: ١١١.

٢. قوله: إمّا أن يكون وجوده موقوفاً عليه. أقول: هذا يشمل مبادئ المعدات التي لا يجب اجتماعها (ض: وجودها) مع المعلول و لا انتفائها معه؛ إذ (ض: + لا) يصدق عليها أنّ المعلول يتوقّف على وجودها فقط. فإن قلت: انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط و انتفائها لا يوجب انتفائه (ض: انتفائها)، فلا يكون شرطاً. قلت: هي باعتبار وجودها في وقت المعدّات شرائط للمعلول، و انتفاء وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفائه ضرورة، فتأمّل (الدواني).

٣. قوله: أو كلاهما و هو المعدّ. أقول: الحصر ممنوع كما مرّ (الدواني).

٤. ث: «المادية».

و حيث يذكر لفظ العلّة مطلقاً يراد به الفاعلية، و يذكر البواقي بأوصافها أو بأسماء أخر، كما يقال لعلّة الماهية: جزء و ركن، و يقال للمادّية: مادّة و طينة، و يقال للغائية: غاية و غرض.

[العلّة الفاعلية]

(فالفاعل مبدء التأثير، و عند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول) يعني: عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقّف عليه تأثيره- و يسمّى علّة مستقلّة و تامّة أيضاً- يجب وجود المعلول، و إلّا فلنفرض وجوده معه[2] في زمان و عدمه معه في زمان آخر، فوجوده في ذلك الزمان إن كان لأمر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعاً ما فرضناه مستجمعاً، و إن لم يكن لأمر لزم ترجّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجّح؛ لأنّ الترجّح[3] الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين.

و بهذا يندفع ما يقال: من أنّه لِمَ لا يكون هذا ترجيحاً[4] بلا مرجّح من المختار، و إنّه جايز عند بعضهم، إنّما المستحيل اتّفاقاً هو الترجّح بلا مرجّح.

لأنّا نفرض أنّ إرادته أو تعلّقها- لكونه من شرائط التأثير- موجود في الزمانين معاً، فلا يتصوّر منه ترجيح مخصوص بأحد الزمانين، فيكون وقوع الوجود في أحدهما دون الآخر ترجّحاً بلا مرجّح، و إنّه باطل بديهةً و اتّفاقاً، كما ذكره.

(و لا تجب[5] مقارنة العدم) أي: لا يجب أن يكون وجود العلّة[1] المستقلّة مقارناً لعدم المعلول؛

---

١. قوله: و لا حاجة إلى ذلك لأنّ الكلام. أقول: هذا التخصيص تحكّم، بل الظاهر العموم، ثمّ لا حاجة إلى ذلك في هذا الغرض، أعني نفي انقسام الجزء إلى الجنس و الفصل، لما مرّ غير مرّة أنّهما ليسا بجزئين حقيقة (الدواني).

٢. قوله: و إلّا فلنفرض وجوده معه. أقول: فيه بحث قد سبق ذكره، فتذكّر (الدواني).

٣. ج: «الترجيح».

٤. ث: «الرجحان».

٥. خ، ش: «لا يجب».

لما عرفت من جواز استناد القديم إلى المؤثّر.

أقول: و أنت خبير[٢] أنّ المتبادر من هذه العبارة أنّ وجود العلّة المستقلّة يجوز أن يقارن عدم المعلول، لكن ذلك باطل؛ لما تبين من أنّه يجب وجود المعلول عند وجود العلّة المستقلة[٣].

لا يقال: وجود المعلول عند وجود العلّة المستقلة[٤] أعمّ من أن يكون وجود العلّة مقارناً لوجود المعلول أو يكون[٥] مستعقباً له.

لأنّا نقول: إذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقّف عليه تأثيره فإمّا أن يوجد المعلول مقارناً لوجود فاعله أو بعده بزمان، فإن كان الأوّل ثبت ما ادّعيناه، و إن كان الثاني فلا شكّ أنّ هذا الزمان منقسم، و يمكن وجود المعلول في بعض أجزائه؛ إذ لا سبيل إلى امتناعه بعد تمام العلّة[٦]. و وجوده بعد هذا الزمان مع إمكانه قبله ترجّح بلا مرجّح، بل نقول: وجوده مقارناً لوجود فاعله ممكن[٧]،

---

١. قوله: أي: لا يجب أن يكون وجود العلّة. أقول: جعل الشارح قوله: «و لا يجب مقارنة العدم» عطفاً على قوله: «يجب وجود المعلول» لينسحب عليه القيد، و هو قوله: «و عند وجوده بجميع جهات التأثير»، فيصير المعنى: عند وجوده بجميع جهات التأثير لا يجب مقارنة العدم، و محصّله ما ذكره من أنّ العلّة المستقلّة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول. و يمكن أن يجعل عطفاً على مجموع المقيّد و القيد، فلا ينسحب القيد، أو على قوله: و الفاعل مبدأ التأثير، و على الوجهين يكون حكم الفاعل، لا حكم الفاعل (ز: - لا حكم الفاعل) المستقل، فلا يرد عليه ما أورده عليه بقوله: «و أنت خبير» (الدواني).

٢. ث، ت، ج: - «و أنت خبير».

٣. أ، ث، ر: - «المستقلة».

٤. أ، ت، ث، ج، ر، ز: - «المستقلة».

٥. خ: - «يكون».

٦. قوله: إذ لا سبيل إلى امتناعه بعد تمام العلّة. أقول: إذ لو امتنع بعد تمامها إلى أن ينقضي زمان فيوجد، لم يكن ما فرضناه علّة تامة (ذ: + علّة تامّة) لتوقف المعلول على أمر آخر كانقضاء الزمان أو ما يقارنه (ر: يقاربه) (الدواني).

فوجوده بعد وجود فاعله ترجّح بلا مرجّح.

لا يقال: وجوده مقارناً لوجود فاعله[١] أيضاً ترجّح بلا مرجّح؛ لإمكان وجوده بعده.

لأنّا نختار أنّ وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقّف عليه تأثيره بزمانٍ محالٌ، بل يجب مقارنتهما، و عكس هذا- يعني: أن يكون وجوده مقارناً[٢] محالاً، و يجب تأخّره عنه- غير معقول[٣].

فإن قيل: لو صحّ هذا لما جاز استناد الحادث إلى القديم لتأخّره عنه بزمان[٤].

قلنا[٥]: من جملة ما يتوقّف عليه تأثير القديم في الحادث شرطٌ حادثٌ يقارن الأثر الحادث، كتعلّق الإرادة[٦] عندنا، و الحركات و الأوضاع عند الفلاسفة، فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل- و لا نزاع فيه- لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير.

فإن قيل: الضرورة قاضية بأنّ إيجاد العلّة للمعلول لا يكون إلّا بعد وجودها، و وجود المعلول إمّا مقارن للإيجاد أو متأخّر عنه، فيكون متأخّراً عن وجود العلّة.

قلنا: كون الإيجاد بعد وجود العلّة المستجمعة لجميع ما يتوقّف عليه التأثير- بعدية زمانية[٧]- ممنوع.

تقدّم العلّة بالزمان لا يسلّم إمكان وجود المعلول وقت وجود العلّة، بل يقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة العلّة. لأنّا نقول: إذا امتنع وجوده وقت وجودها و قد يوجد (ر، ذ: وجد) بعدها بزمانٍ، كان وجوده متوقّفاً على أمر آخر، فلم يكن المفروض تمام العلّة كما مرّ (الدواني).

١. أ، ث، ت، خ: «الفاعل». ج: «بوجود الفاعل».

٢. ج: + «لوجودها».

٣. قوله: غير معقول. أقول: لاستلزامه أن لا يكون المفروض تمام العلّة (الدواني).

٤. خ: «بالزمان».

٥. انظر: شرح المقاصد ٢: ٨٤.

٦. خ: «الإرادات».

٧. خ: «بالزمان».

(و لا يجوز بقاء المعلول بعده) أي: بعد الفاعل، يعني: إذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول، و هذا الحكم مشترك بين الفاعل و سائر العلل الناقصة، غير المعدّ- من المادّة و الصورة و الشرط و عدم المانع- و إلى هذا أشار بقوله: **(و إن جاز في المعدّ)**.

أمّا المادّة و الصورة: فلا شبهة في أنّ المعلول لا يبقى بعدهما؛ لانتفاء الكلّ بانتفاء جزئه بديهةً.

و أمّا الفاعل و الشرط و عدم المانع: فلا يبقى أيضاً المعلول بعدها؛ لأنّ الإمكان متحقّق في جميع الأزمنة، فوجب أن يتحقّق معلوله الذي هو الحاجة إلى المؤثّر في جميع الأزمنة أيضاً، فيكون المعلول في جميع الأوقات محتاجاً إلى ذات المؤثّر و ما يتوقّف عليه تأثيره من وجود الشرط و عدم المانع، فإذا زال شيء منها في وقتٍ فقد زال ما يحتاج إليه وجود المعلول في ذلك الوقت، فيزول وجوده أيضاً فيه؛ لامتناع تحقّق المحتاج بدون المحتاج إليه، و إلّا لم يكن محتاجاً إليه.

و أمّا المعدّ: فلمّا كان احتياج المعلول إليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده، فبعدمه الطارئ يتحقّق تمام العلّة، فلا يكون زوال المعدّ مقتضياً لزوال المعلول، بل مفضياً إلى وجوده[1].

فإن قلت: على ما ذكرت يجب انعدام المعدّ حال وجود المعلول، و عبارة المصنّف تدلّ على عدم الوجوب.

قلت: لعلّه أراد بالجواز الإمكان العامّ[2]، و لا منافاة بينه و بين الوجوب، و إنّما اختار ذكر الجواز رعايةً لمقابلة اللاجواز.

---

١. ج: «مفضياً لوجوده».

٢. قوله: قلت: لعلّه أراد بالجواز الإمكان العام. أقول: لك أن تقول: مفهوم عبارة المصنّف عدم وجوب بقاء المعلول، أي: استمرار وجوده بعد المعدّ، و لا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لجواز أن لا يوجد المعلول إلّا حال انعدام المعدّ، لكن يكون بقاؤه بعده ممكناً غير واجب، بل قد يكون بقاؤه ممتنعاً كالمعلولات الآنية، و عند هذا ظهر أنّه لو قال: و إن وجب بقاء المعلول بعده، لم يكن صحيحاً (الدواني).

أقول: هكذا قيل، و فيه نظر؛ لأنّ هذا الكلام إنّما يصحّ أن لو قال بجواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول، و ليس كذلك، بل إنّما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول[1] بعد المعدّ، حتّى لو قال بدل قوله[2] و إن جاز في المعدّ: و إن وجب في المعدّ، يعني: و إن وجب بقاء المعلول بعد المعدّ، لاستفيد ذلك المعنى بعينه.

نعم لو قيل: يجب وجود المعلول[3] بعد المعدّ؛ لأنّ العلّة إنّما تتم بانعدامه، فكان حق العبارة أن

---

١. قوله: بل إنّما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول. أقول: فيه بحث؛ لأنّ قولنا: يجوز بقاء المعلول بعد المعدّ، إن أريد به أنّه يجوز تأخّر بقاء المعلول عن المعدّ كما يجوز عدم تأخّره عنه، فيستفاد منه جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لأنّه إذا جاز عدم التأخّر فذلك إمّا بالتقدّم أو بالمقارنة، و الأوّل معلوم البطلان، فتعيّن الثاني. و لا يخفى أنّه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا: يجب بقاء المعلول بعد بقاء المعدّ؛ إذ معناه على قياس ما مرّ: يجب تأخّر بقاء المعلول عن المعدّ، و ذلك لا يستلزم جواز اللاتأخّر المستلزم لجواز المقارنة. و إن أريد به أنّه بعد انعدام المعدّ يجور بقاء المعلول و لا بقاؤه، فلا يستفاد هذا المعنى منه و لا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعدّ على هذا القول (ض: السؤال)؛ لأنّ جواز بقاء المعلول و لا بقاء المعلول (ض، ز: و لا بقائه) بعد المعدّ أو وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول؛ لاحتمال أن يبقى المعلول بعد المعدّ جوازاً أو وجوباً، مع وجوب انعدام المعدّ حال وجوده، فظهر (ض: و ظاهر) أنّ صاحب القيل إنّما يستفاد (ض، ز: استفاد) جواز انعدام المعدّ حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد المعدّ بحمله على المعنى الأوّل، و لا يستفاد ذلك من وجوبه كما اتضح ممّا ذكره، مع أنّه ذهول عن مقصوده لا يصحّ في نفسه. و يمكن أن يتكلّف له وجه صحة في نفسه بعد حمله على المعنى الثاني؛ بأنّ غرضه أنّ استفادته من الوجوب كاستفادته من الجواز، فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك (الدواني).

٢. خ: «بدل».

٣. قوله: نعم لو قيل يجب وجود المعلول. أقول: فيه بحث. أما أولاً: فلأنّ وجوب وجود المعلول بعد المعدّ لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مرّ، و المصنّف لم يقل: و إن جاز في المعدّ وجود المعلول بعده، حتى يرد عليه أنّ حق العبارة: و إن وجب، بل قال: و إن جاز بقاء المعلول بعد المعدّ، و ذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده. و أما ثانياً: فبعد التنزّل عن هذا وجوب المعلول إنّما هو بعد المعدّ القريب لا بعد المعدّ مطلقاً، و المصنّف لم يقيّد المعدّ بالقريب. فلو قال: «و إن وجب» لم يصحّ. لا يقال في دفع

يقول[1]: و إن وجب في المعدّ، دون: و إن جاز، كان الجواب ما ذكره.

و زعم بعضهم[2] أنّ المعدّ البعيد يجب انعدامه ليحصل المعدّ القريب، فلا يجوز أن يجامع وجود المعلول، بخلاف المعدّ القريب؛ فإنّه يجوز أن يجامعه.

و الصواب أنّ المعدّ- سواء كان قريباً أو بعيداً- لا يجوز أن يجامع المعلول، لأنّ المعدّ ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات، و شيء من مراتبها لا يجوز أن يجامع وجوده بالفعل؛ لأنّ الاستعداد هو القوّة المنافية[3] للفعل، فكذا ملزومه أيضاً لا يجوز أن يجامعه.

و اعترض: بأنّ هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع أوقاته إلى علّةٍ مّا، لا إلى العلّة الموجدة له أوّلاً حتّى ينعدم بانعدامها، و من الجائز أن يكون لمعلول واحد علّتان مستقلّتان على البدل، فإذا أوجدته إحداهما ثمّ انعدمت فوجدت الأخرى في زمان انعدام الأولى فوجد المعلول

الأخير: أنّ معنى قوله: و إن جاز في المعدّ، و إن جاز بقاء المعلول بعد المعدّ، فإذا كان (ض، ز: أخذ) المعدّ مطلقاً يكون انتفائه بانتفاء جميع أفراده، فيصير مآل المعنى (ض: + الأوّل) أنه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدّات، و الحال أنّه يجب وجوده حينئذ. لأنّا نقول: كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن حمله على معنى لا غائلة فيه، و هو أنه يجوز في المعدّ في الجملة وجود المعلول بعد انتفائه، فلا يتوجه الإيراد، و لا يقال: إنّ المتبادر هو الأوّل؛ لأنه ممنوع. هذا، و قد عرفت مقصود القائل و تفصيل المقام (الدواني).

١. أ، ث، ر، ز: «يقال».

٢. قوله: و زعم بعضهم. أقول: المعدّ البعيد بالنسبة إلى القريب كالقريب بالنسبة إلى المعلول؛ ضرورة كون المعدّ البعيد معدّاً للمعدّ القريب، فالقول بوجوب انعدام البعيد ليحصل القريب، و جواز اجتماع القريب مع المعلول، تحكّم بحت (الدواني).

٣. قوله: لأنّ الاستعداد هو القوة المنافية. أقول: أنت خبير بأنّه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول، و لا في عدم اجتماع ما يستلزمه، و كذا إذا فسّر بقرب المادّة من قبول المعلول؛ إذ القرب ينعدم بالوصول ضرورة، و إن فسّرنا باستحقاق المادّة تلك الصورة فلا يتصور النزاع في اجتماعه، فتدبّر (الدواني).

فيه، فلا يلزم[١] انعدامه بانعدام علّته المستقلّة. و البرهان إنّما قام على امتناع اجتماع علّتين مستقلّتين معاً، لا على البدل. و كذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول، لجواز أن يقوم مقامه شرط آخر.

و أجيب: بأنّه لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع، بأن يكون كلّ واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداءً وجد ذلك المعلول الشخصي.

و أمّا أن يوجد إحدى تينك العلّتين فيوجد المعلول، ثمّ تعدم هذه العلّة و توجد الأخرى فهو مستحيل؛ لأنّ المعلول الشخصي إن انعدم بانعدام الأولى ثمّ وجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم، و إن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلاً له بإيجاد الأولى، و لمّا كانت الأخرى علّة مستقلّة وجب أن تكون[٢] مفيدة للمعلول أصلَ الوجود أيضاً، فيلزم تحصيل الحاصل.

و لا يمكن أن يقال[٣] إنّها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلّة الأولى؛ إذ يلزم أن لا يكون علّة مستقلّة، و المقدّر خلافه. فظهر أنّ المستقلّتين المذكورتين يجب أن تكونا بحيث إذا وجدت إحداهما استحال وجود الأخرى بعدها، و إن امكن أن توجد بدل الأولى ابتداءً.

فإن قلت: ما ذكرته إنّما يتمّ في تعدّد العلّة الفاعلية؛ إذ لا بدّ لكلّ واحد من الفاعلين من تأثير، دون تعدّد الشرط[٤] مع وحدة الفاعل؛ إذ جاز أن يتوقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه.

قلت: إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً، فلا تعدّد في الشرط. و إن توقّف تأثيره على أحدهما بخصوصه زال بزواله، و يكون التأثير[٥] المشروط بخصوصية الآخر تأثيراً آخر، و يتمّ ما ذكرناه بلا شبهة.

و كذا الحال في عدم المانع من التأثير؛ فإنّه إذا كان المانع مركباً من أمرين مثلاً انتفى بانتفاء

---

١. ث: + «حينئذٍ».

٢. أ، ر، ز: + «علة».

٣. انظر: شرح المواقف ٤: ١١٥.

٤. ث، خ: «الشرائط».

٥. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «تأثيره».

أحدهما لا بعينه، فلا تعدّد في عدم المانع، و إذا كان التأثير متوقّفاً على خصوصية أحد العدمين زال بزوال ذلك العدم، و يكون التأثير المتوقّف على خصوصية العدم الآخر تأثيراً آخر. انتهى كلامه.

أقول: فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّا نختار أنّ المعلول لم ينعدم بانعدام العلّة الأولى، بل آنَ انعدام العلّة الأولى وجد علّة ثانية، و استمرّ وجود المعلول بهذا السبب.

قوله: و إن لم ينعدم كان أصل الوجود حاصلاً له، قلنا: إن أراد بأصل الوجود، الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق، نختار أنّ العلّة الثانية لا تفيده، و استقلالها لا يقتضي ذلك، و إن أراد بأصل الوجود نفس الوجود- أعمّ من أن يكون في الزمان السابق أو غيره- نختار أنّها تفيد وجود المعلول و لكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلّة الثانية.

قوله: يلزم تحصيل الحاصل، قلنا: ممنوع؛ فإنّ وجود المعلول في زمان وجود العلّة الثانية- الذي هو أثر العلّة الثانية- غير الوجود في الزمان السابق الذي هو أثر العلّة الأولى.

لا يقال: فعلى هذا تكون فائدة العلّة[1] الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني، بل استمرار وجوده، و لا معنى للبقاء[2] إلّا هذا، فالعلّة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلّة الأولى، فلم تكن مستقلّة.

لأنّا نقول: العلّة الثانية تفيد نفس الوجود، من غير اشتراط أن يكون في الزمان الثاني أو الأوّل، لكن لمّا وجدت العلّة الثانية في آنِ انعدام العلّة الأولى- بحيث لم يتخلّل بين زماني وجودي العلّتين زمان آخر- لزم استمرار وجود المعلول و صار باقياً، و ذلك لا ينافي استقلال العلّة.

و أمّا ثانياً؛ فلأنّا نقول: يجوز أن يكون لمعلول واحد علّتان تفيد إحداهما أصل الوجود، و في آنِ انعدامها توجد علّة أخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلّة الأولى.

---

١. ث: - «العلة».

٢. ث: «للتغاير».

قوله: يلزم[1] أن لا يكون العلّة الأخرى مستقلّة، قلنا: لا يهمّنا كونها مستقلّة؛ إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول[2] بعد انعدام علّته[3] بأيّ وجه كان.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ هذا الدليل مبني على امتناع إعادة المعدوم، و ذلك لم يثبت كما عرفت، لكنّه لو قال- بدل قوله: إن انعدم المعلول[4] بانعدام الأولى ثمّ وجد بإيجاد الثانية لزم إعادة المعدوم-: إن انعدم بانعدام الأولى ثبت[5] ما ادّعيناه، سقط عنه هذا الاعتراض.

و أمّا رابعاً: فلأنّ قوله: «إذا توقّف تأثيره على أحدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً، فلا تعدّد في الشرط، و إن توقّف تأثيره على أحدهما بخصوصه زال بزواله، و يكون التأثير[6] المشروط بخصوصية الآخر تأثيراً آخر» لو تمّ لدلّ على استحالة أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان مطلقاً، و قد سبق أنّه لا استحالة في أن يكون لواحد شخصي علّتان مستقلّتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع؛ بأن يكون كلّ واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداءً وجد ذلك

---

١. خ: «فيلزم».

٢. قوله: إذ المطلوب أن يثبت جواز بقاء المعلول. أقول: الظاهر أنّ غرض المصنّف في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علّته الموجدة و المبقية معاً، كما هو مذهب القائلين بأنّ احتياج الممكن إلى العلّة إنّما هو لحدوثه، فإذا وجد (ر، ذ: حدث) بإيجاد العلّة لم يبق الاحتياج إلى العلّة أصلاً، الا ترى (ز: يرى) أنّ الدليل المذكور هاهنا إنّما يدلّ على ذلك، و لا شكّ أنّ بقاء المعلول بعد زوال العلّة المعيّنة بعلّة أخرى مستقلّة أو مبقية لا ينافي هذا الغرض، و إنّما كلام السيّد قدّس سرّه هاهنا في تحقيق توارد العلل المستقلة؛ إذ قد أفضى الكلام إلى ذلك، و قد انتهى نظره إلى جواز تعاقب العلل إذا كانت الثانية مبقية و امتناعه في المستقلّة، و نفي الاستقلال يهمّه و إن لم يهمّ الشارح (الدواني).

٣. خ: «العلّة».

٤. قوله: لكنّه لو قال بدل قوله: إن انعدم المعلول. أقول: لك أن تقول: إنّ المصنّف نفى جواز بقاء المعلول بعد العلّة، فإذا انعدم بانعدام الأولى ثمّ وجد بإيجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلّة، فلم يثبت المدّعى (الدواني).

٥. ج: «يثبت».

٦. أ، ث، ذ، ر، ز: «تأثير».

المعلول الشخصي.

فإنّا نقول: وجود المعلول إمّا أن يتوقّف على إحداهما لا بعينها، فلا يكون خصوص شيء منهما علّة، فلا تعدّد في العلّة، و إمّا أن يتوقّف على إحداهما بخصوصها، فيمتنع أن يوجد[١] المعلول إلّا بوجودها، فلا يكون الأخرى علّة، هذا خلف.

و الحلّ: منع المقدمة القائلة[٢]: إذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطاً فلا تعدّد في الشرط، و ما

---

١. قوله: و إمّا أن يتوقف على أحدهما بخصوصها فيمتنع أن يوجد. أقول: المستدل إنّما أبطل هذا الشقّ بما ذكره من استلزامه إعادة المعدوم، أو كون ما فرض علّة مستقلّة غير مستقلّة، و ظاهر أنّ هذا المحذور لا يلزم في هذه الصورة، فلا يتمّ النقض، بل لا يتمّ دليله في نفسه أيضاً؛ إذ له أن يمنع أنّ توقّفه على إحداهما بخصوصها يستلزم امتناع وجوده بدونها؛ إذ (ر، ذ: و ذلك لأنه) لو اعتبر في التوقّف أن لا يمكن وجود الموقوف إلّا بسلب الموقوف عليه لم يكن قولهم: لا يجوز وجود المعلول بعد علّته بعلّة أخرى، من المسائل، بل هدراً؛ إذ محصّله حينئذ أنّ ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول بدونه، بل لا معنى للتوقّف إلّا الأمر المقتضي للتأخر الذي هو مدلول الفاء التعقيبة، أعني: التبعية، و امتناع تبعية شيء واحد لشيئين معيّنين (ر، ذ: أعني: الاستباع و امتناع استباع سببين متعينين لشيء واحد) على سبيل التعاقب أو التبادل غير بيّن، بل يحتاج إلى بيان (ر، ذ: الدليل)، و قد انتهى نظر المستدل إلى بطلان الأوّل بما ذكره من الدليل، و أمّا الثاني فلم يتمّ (ز: يقم) عنده عليه (ذ: عنه) دليل، فاندفع عليه (ز: عنه) هذا الإيراد، نعم يبقى بعض المناقشات في دليله (الدواني).

٢. قوله: و الحلّ منع المقدمة القائلة. أقول: من البيّن أنه إذا كان المعلول موقوفاً على القدر المشترك لا يكون التعدّد في العلّة؛ لأنّ القدر المشترك في الحالتين واحد و كلّ من الفردين ليس شرطاً، بل مشتملاً على الشرط، و ذلك ظاهر. ثمّ إنّ هذا المبحث من أمهات المطالب فلا بدّ علينا أن نفصّل فيه الكلام، فنقول: أمّا امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقاً فقد تبيّن بما ذكر من بقاء الاحتياج لبقاء علّته التي هي الإمكان، و قد فصّلناه فيما سلف، و أمّا أنه هل يجوز أن يبقى أن يتوارد (ض: يبقى بورود) العلل المتعاقبة، و هل يجوز أن يكون لواحد شخصي علتان مستقلّتان كلّ واحد منهما بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي، فالذي يتحصل من كلام الشيخ و أقرانه (ض، ز: أضرابه) من القدماء، أنه لا يجوز ذلك في العلّة الفاعلية، و إن جاز في الشرائط و الآلات؛ فإنّ الشيخ في إلهيّات الشفاء- بعد ما حقّق أنّ الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلّة الهيولى لا من حيث إنها صورة معيّنة-

يظنّ من أنّ البناء يبقى بعد البنّاء، فالمعلول يبقى بعد علّته، فقد عرفت أنّ سببه الجهل بما هو علّة حقيقةً، و كذلك ما يقال: لا شكّ أنّ الأب له مدخل في وجود الابن، فهو إمّا فاعل لوجوده أو شرط له، مع أنّ الابن يبقى بعد الأب، و كذا النار علّة فاعلية أو شرط لسخونة الماء المتسخّن بها مع بقاء السخونة بعدها، فبطل ما ادّعيتموه من أنّ المعلول لا يجوز أن يبقى بعد العلّة؛ فإنّ الأب بإرادة مخصوصة و حركة معينة علّة فاعلية أو شرط يتمّ به العلّة التامّة لحركة المني، و حركة المني علّة مُعِدَّة لحصوله في الرَّحِم، ثمّ حصوله فيه زماناً مع أمور يتجدّد هناك علّة لاستعداده لقبول الصورة الإنسانية، فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض، فتصويره إنساناً و بقاؤه إنساناً له علّة أخرى غير الأب، فلذلك جاز بقاؤه بعده، و كذلك النار لمجاورتها للماء تعدّ مادّته لقبول السخونة، فيفيض السخونة عليها من المبدأ.

قال: لقائل أن يقول: إنّ مجموع تلك العلّة و الصورة ليس واحداً بالعدد، بل واحد بالمعنى العام، و الواحد بالمعنى العام لا يكون علّة للواحد بالعدد، مثل (ض: و تمثل؛ ز: و لمثل) طبيعة الماء (ض، ز: المادة)؛ فإنّها واحدة بالعدد. فنقول: إنّا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه لواحد العدد (ض، ز: بواحد بالعدد)، و هاهنا كذلك؛ فإنّ الواحد بالنوع مستحفظ لواحد (ز: بواحد) بالعدد و هو الفارق المقارن له (ض، ز: - المقارن له)، فيكون ذلك الشيء يوجب المادّة، و لا يتمّ إيجابها إلّا بأحد أمور مقارنة أيّها كانت، انتهى. و لعلّ الفرق أنّ العقل ينقبض عن أن يكون الفاعل مصدراً لأمر يكون تحصّله أقوى من تحصّله، حتى يكون الصادر أرجح في التحصّل من المصدر، و لكن لا ينقبض من أن يكون أمر واحد مصدراً لأمر واحد بالشرائط و الآلات المتعاقبة؛ فإنّ العمدة في الإيجاد (ض: الاتحاد) هو الفاعل، و باقي العلل متمّمات لعلّيته، و هذا كلام حكمي مقنع لطالب الكلام (ض: إكمال)، و إن لم يفد في تبكيت أهل الجدال. ثمّ لا يخفى أنّ ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلّة الفاعلية الموجدة بعلة مبقية، و إن جاز بقاؤه بعد زوال شرائط تأثير الموجدة بشرائط أخرى، كما في بقاء صورة البيت بعد زوال شرائط الإيجاد بشرائط البقاء، مع بقاء ذات الفاعل الموجد. و كذا ينفي جواز تعدد العلل المستقلّة للأمر الشخصي، سواء أمكن اجتماعها أو لا. أقول: و ما تمسّك به المتأخرون في جواز الثاني من أصلَي الخارج و التدوير بالنسبة إلى حركة الشمس فلا يخفى وهنه؛ لتوقّفه على كون حركتها التابعة لكلا الأصلين واحداً شخصياً، و هو ممنوع، و السند ظاهر (الدواني).

(و مع وحدته يتّحد المعلول). الفاعل إذا كان واحداً في ذاته و لم يكن له صفة و لم يكن فعله مشروطاً بأمر، لم يجز عند الحكماء أن يصدر عنه أكثر من واحد خلافاً لأكثر المتكلّمين، و قد يتوهّم أنّ عدم جواز ذلك في الموجَب بالذات و جوازه في الفاعل المختار، و كلاهما متّفق عليه، و إنّما النزاع بينهم في أنّ المبدأ الأوّل موجَب أو مختار.

و الحقُّ أنّ الفاعل المختار[١] إذا تعدّد إرادته أو تعلّقها-على ما ذهب إليه المتكلّمون- كان خارجاً عمّا نحن بصدده؛ إذ فيه كثرة باعتبار تعدّد إرادته أو تعلّقها، فلا يكون واحداً من كلّ الوجوه. فإن تصوّر[٢] أن لا يكون فيه تعدّد[٣] بوجهٍ[٤] كان داخلاً فيه و متنازعاً فيه أيضاً[٥].

احتجّ الحكماء بوجوه[٦]: الأوّل: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك، فإن كان كلّ واحد[٧] منهما نفس الواحد الحقيقي كان لأمر واحد حقيقتان مختلفتان، و إن دخل فيه واحد منهما لزم تركّبه، فلم يكن واحداً ما فرضناه واحداً، و إن خرجا أو خرج أحدهما و كان الآخر عيناً لزم التسلسل في الخارج؛ لأنّ المصدرية الخارجية لا يمكن أن يستند إلى غير الواحد الحقيقي، و إلّا لم يكن هو وحده مصدراً، و المقدّر خلافه، فيكون الواحد

---

١. ت، ج، ذ، ر: - «المختار».

٢. ج: «تصوره».

٣. قوله: فإن تصوّر أن لا يكون فيه تعدّد. أقول: ألا يرى أنّ الحكماء معترفون بأنّ المبدأ الأوّل تعالى مختار، مع أنّه لا يصدر عنه عندهم (ض: + أوّلاً) إلّا الواحد؛ لعدم تعدّد الجهات فيه، و كون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل و الترك، بل بمعنى كونه إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل، و أنّ استحالة وقوع إحدى المقدّمتين غير مؤثّر في المقصود، و هو جواز صدور الكثير عنه و عدم جوازه، كما لا يخفى (الدواني).

٤. ث: + «ما».

الحقيقي مصدراً لتلك المصدرية، و ننقل الكلام إلى مصدرية المصدرية حتّى يتسلسل.

و أجيب تارة بالنقض، و تقريره: أنّه لو تمّ هذا الدليل لزم مفسدة؛ فإنّا نقول: لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء أمر مغاير له، لكونه نسبة بينه و بين غيره، فهو إمّا داخل فيه، فيلزم تركبه، أو خارج عنه معلول له - لما مرّ آنفاً - و ننقل الكلام إلى مصدريتها حتّى يتسلسل [1]، أو نقول: كان الصادر هناك شيئين - أحدهما: ذلك الشيء الصادر عن الواحد، و الثاني: الثاني: مصدريته لذلك الشيء - لا شيئاً واحداً، و هو مناف لما ادّعيتم من اتّحاد المعلول عند اتّحاد العلّة.

و تارة بالحلّ، و هو أنّ المصدرية أمر اعتباري [2]، فتستغني [3] عن المصدر.

قيل: لا بدّ أن يكون للعلّة خصوصية مع المعلول، باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين، لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره؛ إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى [4] من اقتضائها لما عداه، فلا يتصوّر صدوره عنها. فإذا فرضنا مثلاً أنّ الماء يصدر عنه البرودة فلا بدّ أن يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها، و بحسب ذلك يتعيّن صدور البرودة عنه دون الحرارة و غيرها. و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر، فتكون موجودة قطعاً، و متقدّمة على المعلول جزماً، فيعبّرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة و بالصدور أخرى، و بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول مرّة ثالثة، و ذلك لضيق العبارة عمّا هو المقصود في هذا المقام، حتّى أنّ الخصوصية أيضاً يتّجه عليها الإشكال بأنّها إضافية، لكن لم يقصد بها مفهومها الإضافي، بل أريد أمر مخصوص، له ارتباط و تعلّق و اختصاص بالمعلول المخصوص، لا يكون له ذلك مع غيره [5].

---

١. ث، ت، ذ، خ، ج: «حتّى يلزم التسلسل».

٢. قوله: و تارة بالحلّ و هو أنّ المصدرية أمر اعتباري. أقول: أنت خبير بأنّه لا فرق بين الخارجي و الاعتباري في أنّ الاتصاف بها (ض، ز: بهما) بحسب نفس الأمر يستدعي علّة، فالأولى أن يقال: المصدرية أمر اعتباري فلا يلزم التسلسل؛ لانقطاعه بانقطاع الاعتبار (الدواني).

٣. خ: «فيستغني».

٤. أ، ث، ت، ج: «بأولى».

٥. ذ: «لا يكون له مع غير ذلك». أ، ت، خ، ر، ز: «لا يكون له مع ذلك غيره».

و تصحيح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوّز ممّا لا ينكر، فاندفع المنع- و هو ظاهر- و النقض أيضاً[1]؛ فإنّ المعلول إذا كان واحداً يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر، بخلاف ما إذا تعدّد المعلول؛ فإنّه يتحقّق حينئذٍ مصدريتان متغايرتان[2] لا يمكن أن يكون كلتاهما عين ذات المصدر، لما مرّ آنفاً، و لا أن يكون واحدة منهما داخلة[3]، فيلزم كون أحدهما- لا أقلّ- خارجاً معلولاً له، و يتمّ الكلام إلى آخره.

و اعترض عليه[4]: بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون لذات واحدة[5] من جميع الجهات خصوصية مع

---

١. أ، ر: - «أيضاً».

٢. قوله: بخلاف ما إذا تعدّد المعلول؛ فإنّه حينئذٍ يتحقق مصدريتان متغايرتان. أقول: للخصم أن يقول: المتغايرتان إنّما هما المصدريتان الإضافيتان (ذ: المصدران الإضافيان)، و أمّا المعنى الذي ذكرتم أنّه هو المصدر بالحقيقة و هو الأمر الحقيقي، فلا نسلّم تغايره، بل هو أوّل المسألة؛ إذ ليس الكلام إلّا في أنّ مصدر الأمرين يجوز أن يكون واحداً، فقولكم: لو تعدّد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو ممنوع، بل هو مصادرة. ثمّ إنّكم قلتم إنّ علمه تعالى و قدرته و إرادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته، و لم تريدوا (ض: يريدوا) به كون المفهوم من كلّ منها عين حقيقته، بل أردتم أنّ ذاته تعالى باعتبار أنّه أمر مجرد عن المادّة و لواحقها علم، و باعتبار أنّه مبدأ للممكنات قدرة، و باعتبار أنّه كاف في التخصيص إرادة، من غير أن يستلزم تركّباً في ذاته تعالى، فلِمَ لا يجوز أن يكون المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور، و التحقيق ما سيجيء (الدواني).

٣. أ، ت، خ، ج: + «فيه».

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ١٣٠.

٥. قوله: و اعترض بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون لذاتٍ واحدة. أقول: سياق (ض، ز: مساق) الكلام يقتضي (ر، ذ: - يقتضي) أنّه منع للمقدمة القائلة بأنّه لا بدّ أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و حاصله أنّه يجوز أن تكون تلك الخصوصية مشتركة بينه و بين سائر المعلولات و إن اختصت به بالنسبة إلى ما ليس بمعلول. و فيه: أنّه على هذا التقدير أيضا يتمّ المقصود بانضمام باقي الدليل؛ إذ نقول: تلك الخصوصيّة المشتركة هي المصدر بالحقيقة، فتكون موجودة، فهذا المنع لا يضرّ

أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فتصدر عنها تلك الأمور بأسرها، لا بعضها دون بعض؟ و لو سلّم أنّه لا بدّ من خصوصية مع كلّ صادر معين فلا نسلّم أنّها موجودة.

قوله: و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعاً، قلنا: إن أراد بالمصدر الفاعل فلا نسلّم أنّ الخصوصية المذكورة يجب أن تكون في الحقيقة فاعلة حتّى يلزم وجودها، لجواز أن يكون فاعل واحد مع أمر عدمي له خصوصية مع معلول معين، و مع أمر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر، فلا تكون الخصوصية هي الفاعل، بل المجموع المأخوذ منه و من غيره. و إن أراد بالمصدر ما له مدخل [1] في الصدور سلّمنا أنّ الخصوصية مصدر لكن لا نسلّم أنّ المصدر المصدر بهذا المعنى يجب أن يكون موجوداً.

لا يقال: إثبات المطلوب ليس متوقّفاً على وجود الخصوصية، بل يكفيه تقدّمها على المعلول؛ إذ يلزم حينئذ تكثّر في الواحد الحقيقي، و لو بالاعتبار.

لأنّا نقول: لو أوجب تعدّد الأمور العدمية تكثّراً في الواحد الحقيقي لزم أن لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه؛ لاستلزامه تكثّراً فيه، لكنّه باطل؛ لأنّ جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة.

في هذا المطلوب، بل إنّما يضرّ في إثبات التعدّد، و ليس الكلام هاهنا فيه (ض: و ليس الكلام إلّا في أن يصدر الأمرين يجوز أن يكون أمراً واحداً، فقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدر بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد مصدر المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو محال، بل هو مصادرة)، و إن جعل متوجّهاً إلى قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنّه حينئذ يتحقق مصدريتان متغايرتان؛ إذ حاصله منع مغايرة المصدريتين، و يرد عليه- بعد إباء قوله: و إن سلّم إلى آخره- أنّ المذكور في جواب النقض في قوة المنع؛ إذ الناقض مدّع، فبإيراد المنع في مقابلة (ر، ذ: مقابله) المذكور في جوابه غير موجّه (الدواني).

١. خ: «دخل».

و ما يقال: من أنّ سلب شيء عن شيء أمر عقلي لا يتحقّق في العقل إلّا بعد تعقّل مسلوب و مسلوبٍ عنه بتقدّماته، و لا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده، فحينئذ لا يكون الواحد الحقيقي - من حيث هو واحد حقيقي - مسلوباً عنه أشياء كثيرة.

فمدفوع بأنّ الواحد الحقيقي - كالواجب تعالى - متّصف [١] في حدّ نفسه في الخارج بالسلوب و

---

١. قوله: فمدفوع بأنّ الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متّصف. أقول: اتصاف الواجب تعالى بالسلوب و الإضافات المتكثرة إنّما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى؛ ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه، و الكلام في الصادر الأوّل، و ليس في تلك المرتبة إلّا الذات الواحدة من جميع الجهات. فإن قلت: سلب الشيء لا يتوقّف على ثبوته، و الواجب تعالى في أي مرتبة فرض متّصف بسلب جميع ما عداه عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين، الأوّل: على وجه السلب المحض، و حينئذٍ لا يكون شيئاً منضمّاً إلى العلّة تتعدد العلّة لأجله، بل مصداقه أن توجد (ض، ز: + ذات) العلّة و ينتفي غيرها، و حينئذٍ لا يعقل تعدد العلّة. و الثاني: أن يعتبر له نحو تحقق لينضمّ إلى العلّة، و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود، و لا يحصل إلّا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأوّل لأجلها؛ لأنّ تحققها بعده، فتأمل. و من هاهنا تبيّن أنّه لا توقّف للمطلوب على وجود الخصوصية، و تحريره أنّ العلّة يجب أن يتعين بالنظر إليه وجود المعلول، و لا يتحقق ذلك إذا كان نسبة اليه و إلى غيره على سواء، بل يلزم أن يكون له اختصاص به، و من البيّن أنّ الشيء الواحد لا يكون من حيثية واحدة مختصاً بشيء و بغيره؛ فإنّ الاختصاص بأحدهما ينافي الاختصاص بالآخر بديهة. و بهذا يندفع الاعتراض بأنّه يجوز أن يكون له خصوصية مع أمور متعدّدة، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها؛ لأنّ تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع و بين كلّ واحد واحد من الآحاد فليست هي وحدها منشأ تعيّن صدور المجموع و لا منشأ تعيّن صدور كلّ واحد منها؛ فإنّها ليست خصوصية مطلقة، بل خصوصية بالقياس إلى ما عدا أجزائه فقط، فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الأجزاء؛ لأنّ نسبة العلّة بحسب هذه الخصوصية إلى كلّ جزء و إلى غيره من تلك الأجزاء سواء، فلا يقتضي شيئاً من الخصوصيات. هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشُبه. و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ العلّة يجب أن يكون لها مع كلّ واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً، و ما ذكرتم من أنّ العلّة يجب أن يتعيّن بالنظر إليها وجود المعلول، إن أردتم أنّه يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده على عدمه فمسلّم، لكن ذلك يقتضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى عدمه، لا أن يكون لها

الإضافات، و إن لم تكن هي متحقّقة في الخارج. و لا يتوقّف ذلك الاتصاف على تعقّل المسلوب عنه و المسلوب، و إنّما المتوقّف على تعقّلهما هو العلم بالاتصاف، لا نفس الاتصاف.

الثاني[1]: لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدّد الأثر مستلزماً لتعدّد المؤثّر، فلم يصحّ الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول؛ فإنّا لمّا رأينا أنّ الماء يوجب البرودة، و النار توجب السخونة، قطعنا بأنّ طبيعة النار غير طبيعة الماء.

فظهر أنّه كلّما تعدّد[2] المعلول تعدّد العلّة، و ينعكس بعكس[3] النقيض إلى قولنا: كلّما اتّحدت العلّة اتّحد المعلول، و هو المطلوب.

بالقياس إلى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلول مطلقاً، فجاز أن يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح بها وجود كلّ منها على عدمه، و إن زعمتم أنّه يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده على وجود غيره فممنوع، بل هو أوّل المسألة. و الجواب: أنّ الحكم المذكور ضروري؛ فإنّ العقل يحكم بأنّه لا بدّ أن يكون بين العلّة و المعلول خصوصية لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و إلا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحاً بلا مرجّح. و فيه نظر؛ إذ دعوى البداهة في محل المنع، و الترجيح بلا مرجّح إنّما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية، أو صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض، أمّا لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية - كما فرضنا - فلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، و ذلك لأنّ آحاد ما له تلك الخصوصية ترجّحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة، و اشتركت في صدورها عنها، فلا ترجّح لأحدها على الآخر. و قد تلخّص من هذا البحث أنّ مدار هذا التقرير على أنّه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع كلّ معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقاً، سواء كانت تلك الخصوصية موجودة أو لا. أقول: لا يخفى على الفطن المنصف أنّه إذا اشتركت الخصوصية بين الجميع و لم يتحقق ما يختص بكلّ واحد، لم يتحقّق منشأ خصوصية كلّ واحد و هويته التي بها يمتاز عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً لاقتضت القدر المشترك، فلم تتحقق الأمور المتعددة المتمايزة، فعليك بالتأمل الصادق. و سيجيء تحقيق المقام (ض: الكلام) بوجهٍ آخر (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩٨.

٢. ج: «أنّ كلّما تعدّده».

٣. ث، خ، ج: «عكس».

و تصحيح إطلاق هذه الألفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوّز ممّا لا ينكر، فاندفع المنع- و هو ظاهر- و النقض أيضاً[1]؛ فإنّ المعلول إذا كان واحداً يكون مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر، بخلاف ما إذا تعدّد المعلول؛ فإنّه يتحقّق حينئذٍ مصدريتان متغايرتان[2] لا يمكن أن يكون كلتاهما عين ذات المصدر، لما مرّ آنفاً، و لا أن يكون واحدة منهما داخلة[3]، فيلزم كون أحدهما- لا أقلّ- خارجاً معلولاً له، و يتمّ الكلام إلى آخره.

و اعترض عليه[4]: بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون لذات واحدة[5] من جميع الجهات خصوصية مع

---

١. أ، ر: - «أيضاً».

٢. قوله: بخلاف ما إذا تعدّد المعلول؛ فإنّه حينئذٍ يتحقق مصدريتان متغايرتان. أقول: للخصم أن يقول: المتغايرتان إنّما هما المصدريتان الإضافيتان (ذ: المصدران الإضافيان)، و أمّا المعنى الذي ذكرتم أنّه هو المصدر بالحقيقة و هو الأمر الحقيقي، فلا نسلّم تغايره، بل هو أوّل المسألة؛ إذ ليس الكلام إلّا في أنّ مصدر الأمرين يجوز أن يكون واحداً، فقولكم: لو تعدّد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو ممنوع، بل هو مصادرة. ثمّ إنّكم قلتم إنّ علمه تعالى و قدرته و إرادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته، و لم تريدوا (ض: يريدوا) به كون المفهوم من كلّ منها عين حقيقته، بل أردتم أنّ ذاته تعالى باعتبار أنّه أمر [illegible] عن المادّة و لواحقها علم، و باعتبار أنّه مبدأ للممكنات قدرة، و باعتبار أنّه كاف في التخصيص إرادة، من غير أن يستلزم تركّباً في ذاته تعالى، فلِمَ لا يجوز أن يكون المصدريتان عين ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور، و التحقيق ما سيجيء (الدواني).

٣. أ، ت، خ، ج: + «فيه».

٤. انظر: شرح المواقف ٤: ١٣٠.

٥. قوله: و اعترض بأنّه لِمَ لا يجوز أن يكون لذاتٍ واحدة. أقول: سياق (ض، ز: مساق) الكلام يقتضي (ر، ذ: - يقتضي) أنّه منع للمقدمة القائلة بأنّه لا بدّ أن يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و حاصله أنّه يجوز أن تكون تلك الخصوصية مشتركة بينه و بين سائر المعلولات و إن اختصت به بالنسبة إلى ما ليس بمعلول. و فيه: أنّه على هذا التقدير أيضا يتمّ المقصود بانضمام باقي الدليل؛ إذ نقول: تلك الخصوصيّة المشتركة هي المصدر بالحقيقة، فتكون موجودة، فهذا المنع لا يضرّ

أمور متعددة متشاركة في جهة واحدة أو غير متشاركة فيها، لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الأمور، فتصدر عنها تلك الأمور بأسرها، لا بعضها دون بعض؟ و لو سلّم أنّه لا بدّ من خصوصية مع كلّ صادر معين فلا نسلّم أنّها موجودة.

قوله: و في الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعاً، قلنا: إن أراد بالمصدر الفاعل فلا نسلّم أنّ الخصوصية المذكورة يجب أن تكون في الحقيقة فاعلة حتّى يلزم وجودها، لجواز أن يكون فاعل واحد مع أمر عدمي له خصوصية مع معلول معين، و مع أمر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر، فلا تكون الخصوصية هي الفاعل، بل المجموع المأخوذ منه و من غيره. و إن أراد بالمصدر ما له مدخل[1] في الصدور سلّمنا أنّ الخصوصية مصدر لكن لا نسلّم أنّ المصدر المصدر بهذا المعنى يجب أن يكون موجوداً.

لا يقال: إثبات المطلوب ليس متوقّفاً على وجود الخصوصية، بل يكفيه تقدّمها على المعلول؛ إذ يلزم حينئذ تكثّر في الواحد الحقيقي، و لو بالاعتبار.

لأنّا نقول: لو أوجب تعدّد الأمور العدمية تكثّراً في الواحد الحقيقي لزم أن لا يمكن سلب أشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه؛ لاستلزامه تكثّراً فيه، لكنّه باطل؛ لأنّ جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة.

في هذا المطلوب، بل إنّما يضرّ في إثبات التعدّد، و ليس الكلام هاهنا فيه (ض: و ليس الكلام إلّا في أن يصدر الأمرين يجوز أن يكون أمراً واحداً، فقولكم: لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدر بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر، يكون في معنى قولنا: لو تعدد مصدر المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدران متغايران، و هو محال، بل هو مصادرة)، و إن جعل متوجّهاً إلى قوله: بخلاف ما إذا تعدد المعلول؛ فإنّه حينئذ يتحقق مصدريتان متغايرتان؛ إذ حاصله منع مغايرة المصدريتين، و يرد عليه -بعد إباء قوله: و إن سلّم إلى آخره- أنّ المذكور في جواب النقض في قوة المنع؛ إذ الناقض مدّع، فإيراد المنع في مقابلة (ر، ذ: مقابله) المذكور في جوابه غير موجّه (الدواني).

١. خ: «دخل».

و ما يقال: من أنّ سلب شيء عن شيء أمر عقلي لا يتحقّق في العقل إلّا بعد تعقّل مسلوب و مسلوبٍ عنه يتقدّمانه، و لا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده، فحينئذ لا يكون الواحد الحقيقي- من حيث هو واحد حقيقي- مسلوباً عنه أشياء كثيرة.

فمدفوع بأنّ الواحد الحقيقي- كالواجب تعالى- متّصف[١] في حدّ نفسه في الخارج بالسلوب و

---

١. قوله: فمدفوع بأنّ الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متّصف. أقول: اتصاف الواجب تعالى بالسلوب و الإضافات المتكثرة إنّما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى؛ ضرورة توقف الإضافة على المضاف إليه. و الكلام في الصادر الأوّل، و ليس في تلك المرتبة إلّا الذات الواحدة من جميع الجهات. فإن قلت: سلب الشيء لا يتوقّف على ثبوته، و الواجب تعالى في أي مرتبة فرض متّصف بسلب جميع ما عداه عنه. قلت: السلب يعتبر على وجهين، الأوّل: على وجه السلب المحض، و حينئذٍ لا يكون شيئاً منضمّاً إلى العلّة تتعدد العلّة لأجله، بل مصداقه أن توجد (ض، ز: + ذات) العلّة و ينتفي غيرها، و حينئذٍ لا يعقل تعدد العلّة. و الثاني: أن يعتبر له نحو تحقق لينضمّ إلى العلّة، و له بهذا الاعتبار نحو من الوجود، و لا يحصل إلّا بعد صدور الكثرة، فلا يتعدد الصادر الأوّل لأجلها؛ لأنّ تحققها بعده. فتأمّل. و من هاهنا تبيّن أنّه لا توقّف للمطلوب على وجود الخصوصية، و تحريره أنّ العلّة يجب أن يتعيّن بالنظر إليه وجود المعلول، و لا يتحقق ذلك إذا كان نسبة اليه و إلى غيره على سواء، بل يلزم أن يكون له اختصاص به، و من البيّن أنّ الشيء الواحد لا يكون من حيثية واحدة مختصاً بشيء و بغيره؛ فإنّ الاختصاص بأحدهما ينافي الاختصاص بالآخر بديهة. و بهذا يندفع الاعتراض بأنّه يجوز أن يكون له خصوصية مع أمور متعدّدة، فيصدر عنها تلك الأمور بأسرها؛ لأنّ تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع و بين كلّ واحد واحد من الآحاد فليست هي وحدها منشأ تعيّن صدور المجموع و لا منشأ تعيّن صدور كلّ واحد منها؛ فإنّها ليست خصوصية مطلقة، بل خصوصية بالقياس إلى ما عدا أجزائه فقط، فتلك الخصوصية لا تكفي في صدور شيء من تلك الأجزاء؛ لأنّ نسبة العلّة بحسب هذه الخصوصية إلى كلّ جزء و إلى غيره من تلك الأجزاء سواء، فلا يقتضي شيئاً من الخصوصيات. هذا تقرير البرهان على وجه يندفع عنه كثير من الشُبه. و لقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ العلّة يجب أن يكون لها مع كلّ واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقاً، و ما ذكرتم من أنّ العلّة يجب أن يتعيّن بالنظر إليها وجود المعلول، إن أردتم أنه يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده على عدمه فمسلّم، لكن ذلك يقتضي أن يكون لها بالنسبة إلى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى عدمه، لا أن يكون لها

الإضافات، و إن لم تكن هي متحقّقة في الخارج. و لا يتوقّف ذلك الاتصاف على تعقّل المسلوب عنه و المسلوب، و إنّما المتوقّف على تعقّلهما هو العلم بالاتصاف، لا نفس الاتصاف.

الثاني[1]: لو جاز صدور الكثير عن الواحد لَما كان تعدّد الأثر مستلزماً لتعدّد المؤثّر، فلم يصحّ الاستدلال منه عليه، لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول؛ فإنّا لمّا رأينا أنّ الماء يوجب البرودة، و النار توجب السخونة، قطعنا بأنّ طبيعة النار غير طبيعة الماء.

فظهر أنّه كلّما تعدّد[2] المعلول تعدّد العلّة، و ينعكس بعكس[3] النقيض إلى قولنا: كلّما اتّحدت العلّة اتّحد المعلول، و هو المطلوب.

بالقياس إلى المعلول خصوصية لا يكون لها بالقياس إلى غير ذلك المعلول مطلقاً، فجاز أن يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية يترجح بها وجود كلّ منها على عدمه، و إن زعمتم أنّه يجب أن يترجح بالنظر إليها وجوده على وجود غيره فممنوع، بل هو أوّل المسألة. و الجواب: أنّ الحكم المذكور ضروري؛ فإنّ العقل يحكم بأنّه لا بدّ أن يكون بين العلّة و المعلول خصوصية لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيره، و إلّا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحاً بلا مرجّح. و فيه نظر؛ إذ دعوى البداهة في محل المنع، و الترجيح بلا مرجّح إنّما يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية، أو صدر عنها بعض ما له تلك الخصوصية دون بعض، أمّا لو صدر عنها جميع ما له معها تلك الخصوصية -كما فرضنا- فلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، و ذلك لأنّ آحاد ما له تلك الخصوصية ترجّحت على ما ليس له تلك الخصوصية بسبب الخصوصية المشتركة، و اشتركت في صدورها عنها، فلا ترجّح لأحدها على الآخر. و قد تلخّص من هذا البحث أنّ مدار هذا التقرير على أنّه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع كلّ معلول بحيث لا يشاركه فيها غيره مطلقاً، سواء كانت تلك الخصوصية موجودة أو لا. أقول: لا يخفى على الفطن المنصف أنّه إذا اشتركت الخصوصية بين الجميع و لم يتحقق ما يختص بكلّ واحد، لم يتحقّق منشأ خصوصية كلّ واحد و هويته التي بها يمتاز عن غيره، فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئاً لاقتضت القدر المشترك، فلم تتحقق الأمور المتعددة المتمايزة، فعليك بالتأمّل الصادق. و سيجيء تحقيق المقام (ض: الكلام) بوجهٍ آخر (الدواني).

١. انظر: شرح المقاصد ٢: ٩٨.

٢. ج: «أنّ كلّما تعدّد».

٣. ث، خ، ج: «عكس».

و الجواب: أنّ الاستدلال على تغاير طبيعتي النار و الماء إنّما هو بالتخلّف، لا بالتعدّد؛ فإنّا لمّا رأينا ناراً و لا برد معها- كما كان مع الماء- و رأينا ماءً و لا حرّ معه، كما كان مع النار،[1] علمنا بتخلّف أثر كلّ منهما عن الآخر أنّهما متغايران، فلو رأينا آثاراً متعدّدة بلا تخلّف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدّد المؤثّر، بل هذا هو المتنازع فيه.

الثالث[2]: لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ «آ» و «ب» مثلاً كان مصدراً لـ «آ» و لِما ليس «آ»، لانّ «ب» ليس «آ»، فيلزم اجتماع النقيضين.

و الجواب: أنّ نقيض صدور «آ» هو لا صدور «آ»[3]، لا صدور «لا آ»، أعني: صدور «ب».

---

١. أ، ت، ث، ذ، ر: + «و».

٢. انظر: شرح المواقف ٤: ١٢٨؛ شرح المقاصد ٢: ٩٧.

٣. قوله: و الجواب أنّ نقيض صدور «آ» لا صدور «آ». أقول: صدور «لا آ» ليس صدور «آ»، فهو لا صدور «آ»، فما اتصف بصدور «لا آ» فقد اتصف بلا صدور «آ»، فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور «آ» و من حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض، و أمّا إذا لم يكن له إلّا حيثية واحدة لم يصحّ أن يتصف بهما؛ للزوم التناقض. و تفصيله: أنّ اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر، فهو من حيث الاتصاف بذلك الأمر لا يتصف بغيره، فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة. قال الكاتبي- بعد ما ذكر-: المنع الذي ذكره الشارح و إن سلّم فلا تناقض بين قولنا: صدر عنه «آ»، و لم يصدر عنه «آ»؛ لأنّهما مطلقتان، و إن قيّدت إحداهما بالدوام كانت كاذبة. أقول: المطلقتان إنّما يصدقان لاحتمال وقوع كلّ منهما في زمان، فإذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن (ر: لم يلزم) اجتماعهما في الصدق. ثمّ لا يخفى أنّه جعل هاهنا الحيثيات بمنزلة الأزمنة؛ إذ لا معنى لاعتبار الزمان هاهنا، و (ر، ذ: + إن) أراد بالمطلقتين ما لم يقيّد الحكم فيه بعموم الحيثيات، و بالدوام ما قيّد بعمومها (ض: بعمومهما)، و حينئذ نقول: إنّما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية، أمّا إذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معاً، (ر، ذ: + و ذلك ظاهر). و عند هذا يظهر انعكاس (ذ: اندفاع) تشنيع الإمام على الشيخ. ثمّ إنّ بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بأنّه قد تقرّر أنّه ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه؛ فإنّه إن صدر عن «آ» «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن واجباً صدور «ب» عنه؛ فإنّه إن صدر عنه «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه كان من حيث وجب صدور

و هذا الوجه كتبه ابن سينا إلى بهمنيار[1] لمّا طلب منه البرهان على هذا المطلب. قال الإمام[2]: العجب ممّن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط، ثمّ يهمله في مثل هذا المطلب الأعلى حتّى يقع في غلط يضحك منه الصبيان.

(ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الإضافات). إشارة إلى جواب استدلال المتكلّمين، و هو أنّه لو لم يصدر عن الواحد إلّا الواحد لما صدر عن المعلول الأوّل إلّا واحدٌ هو الثاني، و عنه واحدٌ هو الثالث، و هَلُمّ جرّاً، فيكون الموجودات سلسلة واحدة، و يلزم في كلّ موجودين فرضنا أن يكون أحدهما علّة للآخر[3] و الآخر معلولاً له بوسط أو غير[4] وسط، و هذا باطل ضرورةً.

و تقرير الجواب: أنّ ذلك إنّما يلزم لو لم يكن في المعلول الأوّل- مع وحدته- كثرة بحسب الجهات و الاعتبارات؛ فإنّ له وجوداً و وجوباً بالغير و إمكاناً بالذات، فيصدر عنه بحسب كلّ جهة من تلك الجهات أمر آخر.

و اعترض الإمام: بأنّ هذه كلّها اعتبارات عقلية لا تصلح علّة للأعيان الخارجية. و لمّا كان جواب هذا ظاهراً؛ و هو[5] أنّها[6] ليست عللاً مستقلّة، بل شروطاً و حيثيات يختلف بها أحوال العلّة

«ب» عنه يصدر ما ليس «ب»، فلا يكون إذن صدور «ب» عنه واجباً، و أنت تعلم أنّه يتوجه عليه أنّه لا يلزم من المفروض- و هو صدور «ج» من حيث يجب صدور «ب»- أن لا يكون «ب» واجباً، بل أن يكون «ب» واجباً من حيث وجب «ج» بعينه. و هل الكلام إلّا في نفيه؟ و يندفع بمثل ما ذكرنا سابقاً، فتدبّر (ر، ذ: فتذكّر) (الدواني).

۱. هو: أبوالحسن بهمنيار بن مرزبان الآذربايجاني: كان من أعيان تلامذة الشيخ أبي علي بن سينا، توفي سنة ۴۵۸ ق. انظر: الذريعة ۳: ۳۹۵؛ ريحانة الأدب ۸: ۲۰۰؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح ۲: ۳۸.

۲. انظر: المباحث المشرقية ۱: ۴۶۶.

۳. أ، ت، خ، ذ، ر، ز: «الآخر».

۴. ت، خ، ج: «بغير».

۵. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - «و هو».

۶. ذ، ر، ز: «لأنّها».

الموجودة، اعترض بأنّه لو كفى مثل هذه الكثرة في أن يكون الواحد مصدراً للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح أن يجعل[١] مبدءً للممكنات[٢] باعتبار ما له من كثرة السلوب و الإضافات، من غير أن يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك، و يحكم بأنّ الصادر الأوّل عنه ليس إلّا واحداً.

و أجيب: بأنّ السلوب و الإضافات لا يثبت إلّا بعد ثبوت الغير، فلو[٣] كان لها دخل[٤] في ثبوت الغير لزم الدور.

و اعترض: بأنّ ثبوتها لا يتوقّف على ثبوت الغير، بل تعقّلها يتوقّف على تعقّل الغير كما مرّ، فلا دور.

أقول[٥]: إنّ سلب شيء عن شيء لا يتوقّف على تحقّق شيء من الطرفين، و أمّا الإضافة بين شيئين فلا يتصوّر تحققها إلّا بعد تحققهما.

و المصنّف في شرح الإشارات قد بين كيفية تكثّر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن[٦] الواحد بوجهٍ آخر؛ حيث قال[٧]: «إذا فرضنا مبدأ أوّل، و ليكن «أ»، و صدر عنه شيء واحد، و ليكن «ب»، فهو في أولي[٨] مراتب معلولاته، ثمّ من الجايز أن يصدر عن «أ» بتوسّط «ب» شيء، و ليكن «ج»، و عن «ب» وحده شيء، و ليكن «د»، فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدّم لأحدهما

---

١. خ: «يكون».

٢. ج: «مبدأ الممكنات».

٣. ث: «و لو».

٤. ج: «مدخل».

٥. ج: «و أقول».

٦. خ: «من».

٧. انظر: شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسي ٣: ٢٤٤.

٨. ث، ت، خ: «أوّل».

على الآخر، و إن جوّزنا أن يصدر عن «ب» بالنظر إلى «أ»[1] شيء آخر صار[2] في ثانية المراتب ثلاثة أشياء، ثمّ من الجايز أن يصدر عن «أ» بتوسّط «ج» وحده شيء، و بتوسّط «د» وحده ثانٍ، و بتوسّط «ج د»[3] معاً ثالثٌ، و بتوسّط «ب ج» رابعٌ، و بتوسط «ب د» خامسٌ[4] و بتوسّط «ب ج د»[5] سادسٌ، و عن «ب» بتوسّط «ج» سابعٌ، و بتوسّط «د» ثامنٌ، و بتوسّط «ج د» معاً تاسعٌ، و عن «ج» وحده عاشرٌ، و عن «د» وحده حادي عشر، و عن «ج د» معاً ثاني عشر، و يكون هذه كلّها في ثالثة المراتب[6]. و لو جوّزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء و اعتبرنا الترتيب في المتوسّطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة. ثمّ إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له. فهكذا[7] يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد. انتهى كلامه.

---

١. أ، ث، ج، خ، ر: - «أ».

٢. ث: «فصار».

٣. خ: «ج و د».

٤. ج، ذ، ر: - «و بتوسط (ب د) خامس».

٥. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: «ب ج».

٦. قوله: و يكون هذه كلّها في ثالثة المراتب. أقول: لك أن تقول: إذا اعتبر كون المصدر مركّباً كما في الصورة الأخيرة، يحصل في ثالثة المراتب أكثر ممّا ذكره؛ إذ من الجايز حينئذ أن يصدر عن «آ ج» شيء و عن «ب ج» شيء آخر، و عن «آ د» شيء آخر و عن «ب د» شيء آخر و عن «ب ج» شيء آخر و عن «آ ب د» شيء آخر و عن «آ ب ج د» شيء آخر، فهذه سبعة أمور أخر في المرتبة الثالثة لم يعتبرها، مع أنّه اعتبر الصدور عن مجموع «ج د» في الصورة الأخيرة. ثمّ إذا اعتبر الصدور عن «ج» بتوسط «د» و عن «د» بتوسط «ج» يحصل أمران آخران هما أيضاً في ثالثة المراتب. هذا إذا لم يعتبر الصدور عن مجموع «آ ب» حتى يكون بكون في المرتبة الثالثة (ض، ز: الثانية) شيئان كما ذكره، و أمّا إذا اعتبر ذلك كان الصادر في المرتبة الثالثة (ز: الثانية) ثلاثة أشياء، و حينئذ يزيد عدد الصادر في المرتبة الثالثة على ما ذكرناه و ما ذكره، و لا يخفى التفصيل على الذكيّ (الدواني).

٧. ج، ذ، ر، ز: «و هكذا».

و على هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر أموراً موجودة لا اعتبارية - كما في الوجه الأوّل - و مع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد إلّا واحداً، فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الأوّل.

(و هذا الحكم تنعكس[1] على نفسه[2]، و في الوحدة النوعية لا عكس[3]) يعني: أنّ الواحد بالشخص لا يكون معلولاً لعلّتين[4] يستقلّ كلّ منهما بإيجاده - خلافاً لبعض المعتزلة - و ذلك لوجهين:

الأوّل: أنّه يلزم احتياجه إلى كلّ من العلّتين[5] - لكونهما علّة - و استغناؤه عن كلّ منهما - لكون الأخرى مستقلّة بالعلّية.

الثاني: أنّه لو توقّف على كلّ منهما لم يكن شيء منهما علّة مستقلّة[6]، بل جزء علّة؛ لأنّ معنى

---

١. س، ش: «ينعكس».

٢. ش: «إلى نفسه».

٣. أ، نسخة بدل خ: «لا ينعكس».

٤. أ: + «مستقلّتين».

٥. قوله: الأوّل أنّه يلزم احتياجه إلى كلّ من العلّتين. **أقول**: فيه بحثٌ؛ لأنّه إن أراد بالاحتياج كونه بحث لا يمكن وجوده إلّا بإيجادها (ض: باتحادها)، فلا نسلّم أنّ العلّة يجب أن يكون كذلك؛ لجواز أن يكون المعلول محتاجاً إلى علّة مّا، و توجده العلّة المعيّنة من غير أن يحتاج إليها بخصوصها، كما أنّ زيداً يحتاج إلى من يعطيه ديناراً، فيعطيه عمرو من غير أن يكون محتاجاً إلى عمرو بخصوصه، و إن أراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء، فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره. و الجواب عنه أنّ المعلول لا يستند إلى ما يتوقّف عليه بخصوصه بالضرورة؛ إذ لو أمكن كون أحد الأمرين أو الأمور كافياً في تحققه كان العلّة بالحقيقة هو القدر المشترك لا كلّ واحد بعينه، فلا تعدّد في العلّة بالحقيقة، و حينئذٍ يظهر جواز اختيار كلّ من شقّيّ الترديد المورد في السؤال. فتأمّل (الدواني).

٦. قوله: الثاني أنّه لو توقّف على كلّ منهما لم يكن شيء منهما علّة مستقلّة. **أقول**: فيه بحث؛ لأنّه لا يلزم من توقّفه على كلّ واحد منهما توقّفه على المجموع، حتى يلزم أن لا يكون شيء منهما علّة مستقلّة، ألا يرى أنّ الشارح قرّر أنّ كلاً من أجزاء العلّة التامة موقوف عليه و ليس الجميع كذلك، و إن أراد (ر، ذ:

استقلال العلّة أن لا يفتقر في التأثير إلى شيء آخر، و إن توقّف على إحداهما فقط كانت هي العلّة دون الأخرى، و إن لم يتوقّف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علّة، و هذا بخلاف الواحد بالنوع[١]؛ فإنّه لا يمتنع اجتماع العلّتين المستقلّتين عليه، بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه و بعضها

أردتم) بتوقّفه على كلّ منهما توقّفه على المجموع، ورد عليه- بعد إباء اللفظ عنه- أنّا نختار قسماً رابعاً، و هو التوقّف على الكلّ الأفرادي، بل هذا معنى تعدّد العلّة المستقلّة الذي هو محلّ النزاع. و الجواب أنّه إذا توقّف المعلول على كلّ واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقّف عليه المعلول، و بذلك يحصل المطلوب، و هو أنّه لا يكون شيء منهما علّة مستقلّة، سواء كان ذلك المجموع موقوفاً عليه أو لا. لا يقال: يجوز أن يكون الموقوف عليه أحدهما لا بعينه. لأنّا نقول: فلا تعدد في العلّة كما مرّ. فإن قيل: قد قرّر الشارح فيما سبق خلاف ذلك؛ حيث منع المقدمة القائلة إذا لم يكن خصوص شيء منها شرطاً فلا تعدد في العلّة، و جعله الجواب الحلّي عمّا يتوجّه على (ر، ذ: و جعل الجواب الحلّي على) تعاقب العلل على معلول واحد. قلنا: هذا مبني على ما سنقرّره (ر: ما استقرّه) من أنّه إذا تحقّق إحدى العلل تعيّن احتياج المعلول إليه بخصوصه. فالحاصل أنّ رأي (ر، ذ: عنى) الشارح أنّ العلّة يجب أن يكون موقوفاً عليه بخصوصه، لكن لا يلزم أن يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول، بل يجوز أن يكون منشأه (ر، ذ: منشأ) العلّة كما سيجيء. (الدواني).

١. قوله: و هذا بخلاف الواحد بالنوع. أقول: الأولى أن يقال كما في الشرح القديم، فإنّه لا يمتنع اجتماع المستقلّين المختلفين بالنوع عليه؛ لأنّ هذا هو معنى العكس في الوحدة النوعية، أعني أن يكون المعلول واحداً بالنوع و العلّة كثيراً بالنوع. و اعلم أنّ الشارح لم يتعرض لبيان الأصل، و هو أنّ العلّة الواحدة بالنوع لا يصدر عنها إلّا واحد بالنوع. و قيل في بيانه: لأنّ مقتضى الطبيعة الواحده من حيث هي لا يختلف، لما مرّ من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد. و أنت خبير بأنّه لا يتمّ المطلوب بهذا القدر. كيف، و ما مرّ إنّما هو في الواحد الحقيقي الذي لا تكثّر فيه أصلاً، و الواحد بالنوع أعمّ من ذلك. و التحقيق أنّ الواحد بالنوع إذا اقتضى شيئاً من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئاً، فلا يقتضي أموراً مختلفة بالنوع؛ لعدم الاختلاف في العلّة، و أمّا حديث اشتماله على الجنس و الفصل، و جواز اقتضائه باعتبار كلّ منهما أمراً مخالفاً بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر، فخارج عمّا نحن فيه؛ إذ حينئذٍ لا تكون العلّة واحدة بالنوع، بل تكون علّة كلّ واحد منهما مخالفة بماهيته لعلّة الآخر؛ ضرورة اختلاف طبيعة الجنس و الفصل و عدم دخول إحدهما في الآخر. لا يقال: إذا اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئاً، و

بتلك، فيكون المحتاج إلى كلٍّ منهما أمراً مغايراً للمحتاج إلى الأخرى، و حينئذٍ لا يلزم احتياج شيء إلى شيء و استغناؤه عنه بعينه.

و أورد الإمام[1]: أنّ المعلول النوعي إن إحتاج لذاته إلى العلّة المعينة امتنع استناده إلى غيرها - و

الفصل بشرط الجنس أمراً مخالفاً له بالنوع، تعدد المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلّة بالنوع؛ إذ مجموع الجنس و الفصل - و هو نوع واحد - علّة لكلّ واحد منهما. لأنّا نقول: علّة الأوّل الجنس، و الفصل شرط، و علّة الثاني بالعكس، فالعلّة الفاعليّة فيهما مختلفة بالنوع، و كذا حديث اقتضاء المشخصات المختلفة للأنواع المختلفة؛ لأنّ تلك المشخصات إن اختلف بالنوع فظاهر، و إن اتفقت فيه فلا بدّ من الانتهاء إلى مشخصات مختلفة بالحقيقة؛ إذ لو لم يكن في أحدهما صفة مسلوبة عن الآخر لم يتحقق الامتياز به قطعاً، فلا بدّ أن ينتهي إلى أمور متخالفة بالحقيقة من كلا الطرفين، أو إلى أمر متحقّق في أحد الطرفين مسلوب عن الآخر، و على الوجهين لا يكون العلّة في كلاهما أمراً واحداً بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة. لا يقال: ربما كان الأمر المنضمّ أمراً متشخصاً بذاته لا يكون له ماهيّة نوعية. لأنّا نقول: على هذا التقدير أيضاً يكون خارجاً عمّا نحن فيه؛ لأنّ الطبيعة النوعية مع ذلك الأمر مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة النوعية بدونها أو مع أمر آخر، و إن لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك الأمر تحت نوع. بقي هاهنا أن يقال: كما لا يجوز أن يصدر عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة النوعية وحدها أمور مختلفة بالنوع، فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية إلى أمور مختلفة بالنوع، و إلّا لزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد، فلا فرق بين الأصل و العكس في الوحدة النوعية أيضاً. و دفعه أنّه يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبايع النوعية، فلا محذور في اجتماع الاحتياج و الاستغناء فيها، فتأمّل. و اعلم أنّه ذكر الشيخ في إلهيّات الشفاء في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس أنّه لا يجوز أن يكون الصادر من المعلول الأوّل كثرة متفقة بالنوع، و ذلك لأنّ المعاني المتكثرة التي فيه بدونها يمكن صدور الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كلّ واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الأوّل في النوع، فلم يلزم كلّ واحد منهما (ض: منها) ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى و إن كانت متفقة الحقائق فيما إذا تخالفت و تكثرت و الانقسام (ض: و لا انقسام) مادة هناك. انتهى. و فيه تصريح بأنّ الواحد بالنوع لا يستند إلى علل مختلفة بالنوع، و هو خلاف ما ذكره المصنّف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية (الدواني).

[1]. انظر: شرح المقاصد ۲: ۸۸

هو ظاهر - و إن لم يحتج كان غنياً عنها لذاته، فلا يعرض له الاحتياج إليها.

فأجاب: بأنّه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته إلى العلّة المعينة استغناؤه عن العلّة مطلقاً، بل يجوز أن يحتاج لذاته إلى علّةٍ مّا، و يكون الاستناد إلى العلّة المعينة لا من جهة المعلول، بل من جهة تلك العلّة المعينة، فالحاجة المطلقة من جانب المعلول[1]، و[2] تعيين العلّة من جانب العلّة.

و اعترض صاحب المواقف[3] بأنّ في[4] ما ذكر من احتياج المعلول إلى علّة ما - بحيث يكون التعيين من جانب العلّة - التزاماً لعدم[5] احتياج المعلول **إلى** العلّة بعينها، مع كونه محتاجاً إلى علّةٍ ما لا بعينها، فيجوز أن يكون الواحد بالشخص **معلولاً لعلّتين** مستقلّتين، من غير أن يحتاج إلى كلّ منهما بعينه ليلزم المحال، **بل إلى مفهوم إحداهما**[6] **لا بعينها**[7] الذي لا ينافي الاجتماع، كما هو شأن المعلول النوعي.

و الحاصل: **أنّه لمّا جاز أن يكون الاستناد إلى علّة معينة**[8] **ناشئاً من اقتضاء العلّة المعينة - دون احتياج المعلول إلى تلك العلّة المعينة - جاز أن يكون الواحد الشخصي معلّلاً بعلّتين مستقلّتين، و لا يكون محتاجاً إلى شيء منهما بعينه، حتّى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجاً و مستغنياً بالقياس إلى كلّ واحدة منهما، بل يكون محتاجاً إلى علّةٍ مّا، و هذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع؛ لأنّهما إذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كلٍّ منهما، لا عن مفهوم إحداهما الذي هو أعمّ**[9] **منهما، فلا**

---

١. ذ، ر، ز: + «إلى علة ما».

٢. ز: + «تكون».

٣. انظر: شرح المواقف ٤: ١٢٠- ١٢١.

٤. أ، ث، ر: - «في».

٥. خ: «بعدم».

٦. ث: «إحداها».

٧. أ، ت، ث، خ، ج: «لا بعينه».

٨. ث: «بعينه».

٩. أ: «الأعمّ».

يتمّ الدليل الأوّل.

و أيضاً: فلنا أن نختار في الدليل الثاني شِقّاً رابعاً، و هو أن يتوقّف المعلول على إحدى العلّتين لا بعينها، فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني، فلا يتمّ هو أيضاً.

أقول: إنّ المعلول الشخصي[1] إذا اجتمع عليه علّتان مستقلّتان بعين كلّ واحدة منهما احتياج المعلول إلى نفسها- على ما تقدّم من أنّ تعيّن العلّة من جانبها- فيلزم احتياجه إلى كلّ واحدة منهما

---

١. قوله: أقول: إنّ المعلول الشخصي. أقول: هذا و إن كفى في دفع (ر، ذ: رفع) إلزام المجيب- كما ذكرناه سالفاً (ذ: سابقاً)- لا يتمّ في إثبات المدّعى؛ إذ للسائل أن يقول: إن أردتم بالاحتياج مجرّد الاستناد (ض، ز: الإسناد) المصحّح للفاء، فلا يلزم من الاحتياج بهذا المعنى إلى أحدهما بعينه أن لا يكون وجوده بدونه، ليتافي (ر، ز، ذ: لتنافي؛ أ: لينافي) استغنائه عنه، و إن أردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم إمكان وجوده بدون المحتاج إليه، فلا نسلّم أنّ العلّة تعيّن (ر، ذ: يعني) احتياج المعلول إلى نفسها وقت وجودها، بل المعلول باقٍ على ما هو مقتضى ذاته من (ض: + حيث) الاحتياج إلى علّة مّا، و الفاعل يوجده (ذ: موجده) من غير أن يجعله محتاجاً إلى خصوصية ذاتها كما مرّ في مثال الفقير (ر، ز، ذ: الفقر). و التحقيق- كما مرّ- أنّ المعلول لا يستند إلّا إلى ما لا يمكن وجوده بدونه، لكن تعيّن خصوص العلّة (ذ: تعيين خصوصه) ليس ناشئاً من إمكان المعلول، بل من خصوصيته؛ إذ كلّ أمر لا يقبل التأثير (ذ: التأثر) إلّا من علّة تناسبه مناسبة مخصوصة، حتى لو فرض اشتراك عدّة أمور في تلك المناسبة كان العلّة بالحقيقة أحد تلك العدّة (العلل)، لا خصوصية كلّ منها، و حينئذٍ يظهر أنّه لا يجوز تعدّد العلّة المستقلّة أصلاً. و كأنّا قد فصّلنا بعض الكلام في ذلك سابقاً. ثمّ إنّه يترائى أنّه لو قيل في إثبات المدّعى: لو تعدّد العلّة المستقلّة لزم تحصيل الحاصل، لكفى في إثبات المطلوب و لم يتوجّه تلك المناقشات؛ و ذلك لأنّه لا معنى لتحصيل الحاصل إلّا تحصيل شيء لو لم يتعلّق به ذلك التحصيل لكان حاصلاً، (ر، ذ: + و ذلك لازم على هذا التقدير) بدون أن يحصل أمر لا يكون حاصلاً وقت ذلك التحصيل، و القيد الأخير لإخراج تعدّد العلل على سبيل التعاقب و التبادل، و ذلك لازم على هذا التقدير. و لعلّهم لم يلتفتوا إليه؛ لأنّ بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة توارد العلّتين المستقلّتين، بل يكاد لا يكون بينهما فرق، فلا يتمشّى الاستدلال به عليه على تقدير كونه نظرياً، و لا يحسن التنبيه به عليه على تقدير كونه بديهياً، فتأمّل (الدواني).

بعينها، و يلزم ما ذكرنا، و لهذا إذا لم يجتمعنا، بل تواردنا على سبيل البدل- إما ابتداء أو على[1] التعاقب- لا يلزم محذور؛ إذ المتعيّن بالعلّية على تقدير وجود كلّ واحدة منهما إنّما هي الموجودة حينئذٍ، دون التي لم توجد بعدُ، أو وجدت ثمّ انعدمت.

هذا، و الحقّ أنّ الطبيعة النوعية لا احتياج لها إلى العلّة، و لا استغناء[2] عنها أيضاً؛ لأنّهما إنّما يكونان للموجود الخارجي؛ فإنّ استغناء شيء عن العلّة معناه أن يوجد بدونها، و احتياجه إليها أن لا يوجد بدونها، فما لا يكون موجوداً لا يتصف بشيء منهما، و الطبايع لا وجود لها في الخارج، إنّما الموجود فيه أشخاصها[3]. و قول المصنّف: إنّ الواحد بالنوع يكون له علل متعدّدة، ليس معناه أنّ الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعدّدة، بل معناه أنّ أفرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعدّدة، بأن يقع بعضها بهذه و بعضها بتلك.

(و النسبتان) أي: العلّية و المعلولية **(من ثواني المعقولات)**. أقول: لا شكّ في أنّهما من الأمور الاعتبارية، و إلّا لزم التسلسل، و أمّا أنّهما من المعقولات الثانية[4] ففيه بحث يعرف بالتأمّل.

---

١. ج: + «سبيل».

٢. خ: + «لها».

٣. أ: «أشخاص منها».

٤. قوله: و أمّا أنّهما من المعقولات الثانية. أقول: تقريره على ما علم من كلام الشارح في نظائرهما أنّ المعقولات الثانية ما يعرض الوجود الذهني، فما لا يكون وصفاً للوجود الذهني لا يكون منها، و الوجود و نظائره كالعلّية و المعلولية ليست أوصافاً للوجود الذهني؛ فإنّ الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن، بل الماهية من حيث هي، و كذا الموصوف بعلّية الموجود الخارجي مثلاً ليس هو الماهيّة الموجودة في الذهن، بل الماهية الموجودة في الخارج إن أخذ في العلّية اقتضاء وجود المعلول بالفعل، و إن أخذ بمعنى كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول، فالموصوف بها هو الماهيّة من حيث هي، فلذلك حكم الشارح بأنّه ليس الوجود من المعقولات الثانية، و كأنّه حسب أنّه يجب أن يكون الوجود الذهني قيداً للموصوف بالمعقولات الثانية؛ حتى يكون موضوعها الماهيّة مع قيد الوجود الذهني، و ليس كذلك؛ بل المعتبر في المعقولات الثانية أن يكون الوجود الذهني مناط العروض على

(و بينهما مقابلة التضايف، و قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين). يعني: قد يكون شيء علّة لأمرٍ و معلولاً لأمر آخر، كالعلل المتوسّطة.

(و[1] لا يتعاكسان) أي: العلّة و المعلول **(فيهما)** أي: في العلّية و المعلولية. أي: لا تكون العلّة معلولة لمعلولها بوسطٍ[2] أو بغيره، و لا المعلول علّة لعلته[3] كذلک، و هذان المعنيان متلازمان. و هذا هو الذي يقال له الدور، و لم يذكر دليلاً على بطلانه كما سيذكر[4] على بطلان التسلسل،

ما سبق تفصيله. و لا شكّ أنّ الماهيّة عين الوجود بحسب الخارج، (ز: و لا شکّ أنّ الماهية بحسب وجودها في الخارج لا يمتاز عن الوجود في الخارج، بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار)، فلا يكون الوجود عارضها لها بحسب الخارج، و إنّما يمتاز عنه في صورة (ز: تصور) الذهن فقط على الوجه الذي سبق، فيكون عارضاً ذهنياً. بقي الكلام في العلّية و المعلولية، و لا شكّ أنّه لو أريد بالعلّية و المعلوليّة (ز: لو أريد بهما) امتناع وجود شيء في الخارج وجود آخر فيه بالفعل و ما لزمها (ز: و مقابله، فهما) من اللواحق الخارجية، كيف لا و الاتصاف بهما معلّل بالوجود الخارجي؛ إذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد شيئاً، و ما لم يوجد (ز: و أنّه ما لم يوجد شيء في الخارج) لم يتصف بأنّ وجوده (ض: + الخارجي) عن شيء. و إن أريد بهما كونه بحيث لو وجد في الخارج لاستتبع المعلول و مقابله، فلا (ر، ذ: و لا) ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية، نعم عسى أن يكونا من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن أو الخارج، و إن قيّدا بقيد (ض، ز: و إن أخذا على وجه) لا يتحقق في الموجود الخارجي، مثل أن يؤخذ في العلّية (ز: العلّة) كونه بحيث تحمل (ض، ز: يحتمل) وجود المعلول وجودها (ض، ز: بوجودها) و عدمه لعدمها (ض، ز: بعدمها)، و في المعلولية ما يلازم هذا المعنى و يضايفه (ض، ز: تضايفه) كانا من اللواحق الذهنية، و الأمر في مثل ذلک بيّن. هذا، و يحتمل أنّ المصنّف تسامح في بعض المواضع، فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية؛ لأنّه ربما يجعل الشيء من المعقولات الثانية، و محطّ الفائدة فيه عدم كونه من العوارض الخارجية، كما يشهد به من تتبّع (الدواني).

١. س: - «و».

٢. خ: «بواسطة».

٣. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «لعلّتها».

٤. ذ، ر، ز: «يذكر».

فكأنّه يدّعي بداهته، كما ذهب إليه الإمام الرازي.

و استُدِلّ بأنّ العلّة متقدّمة على المعلول، فلو كان الشيء علّة لعلّته لكان متقدّماً[1] على علّته المتقدّمة[2] عليه، فيلزم تقدّمه على نفسه بمرتبتين.

و اعترض عليه الإمام: بأنّ العلّة لا يجب تقدّمها بالزمان بل بالذات، فحينئذٍ نقول: معنى التقدّم بالذات إن كان نفس العلّية كان قولك: لزم تقدّم الشيء على علّته، جارياً مجرى قولك: لزم علّية الشيء لعلّته، و هو[3] عين المتنازع فيه بحسب المعنى؛ و إن كان مخالفاً له في اللفظ. و إن كان معنى التقدّم أمراً وراء المذكور فلا بدّ من تصويره[4] أوّلاً، ثمّ تقريره بإقامة الدليل عليه ثانياً؛ فإنّا من وراء المنع في المقامين؛ إذ لا يتصوّر هناك للتقدّم معنى سوى العلّية. و لئن سلّمنا أنّ له مفهوماً سواها فلا نسلّم أنّ ذلك المفهوم ثابت للعلّة.

قال الإمام[5]:[6] **فالأولى أن يقال[7]: كلّ واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر المفتقر إليه- أي: إلى ذلك الواحد- فيلزم حينئذٍ[8] افتقار كلّ واحد إلى نفسه، و إنّه محال؛ إذ الافتقار نسبة لا يتصوّر إلّا بين الشيئين.**

ثمّ قال: **و الأقوى أن يقال: نسبة المفتقر إليه إلى المفتقر بالوجوب؛ لأنّ العلّة المعيّنة يستلزم**

---

١. أ، ت، ر، ز: «متقدّمة».

٢. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «المتقدّم».

٣. خ: «و هذا».

٤. أ: «تحريره».

٥. ث، خ، ج: - «الإمام».

٦. انظر: الأربعين في أصول الدين ١: ١١٧.

٧. قوله: فالأولى أن يقال. أقول: أي: على تقدير الاستدلال، أو: في التنبيه؛ لئلا ينافي ما ذهب إليه من البداهة (الدواني).

٨. ج، ذ، ر: - «حينئذٍ».

معلولاً معيناً، و نسبة المفتقر إلى المفتقر إليه بالإمكان؛ لأنّ المعلول المعين لا يستلزم علّة معينة[١]، بل علّةً مّا، و هما- يعني: الوجوب و الإمكان- متنافيان، و إنّما كان هذا أقوى من ذلك الأولى؛ لأنّ تحقّق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري[٢].

أقول: فيه بحث؛ لأنّه جاز أن يكون[٣] لكلّ من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب و الإمكان، و الجواب عنه[٤] بأنّه: «إذا اختلفت الجهة لا يكون ممّا نحن بصدد إبطاله؛ إذ كلامنا في بطلان الدور[٥]، و لا دور إلّا مع اتّحاد الجهة» ليس بشيء؛ لأنّ الدور هو أن يكون الشيء مفتقراً و مفتقراً إليه كلاهما من جهة واحدة، و بعد[٦] تحقّق الدور بكون الشيء مفتقراً و مفتقراً إليه[٧] من جهة واحدة. و لا يقدح في ذلك أن يترتّب على كونه مفتقراً صفةٌ لذلك الشيء، و على كونه مفتقراً اليه صفةٌ أخرى له مغايرةٌ للأولى، كما في ما نحن بصدده؛ فإنّ منشأ إحدى النسبتين هو كونه مفتقراً، و منشأ الأخرى هو كونه مفتقراً إليه.

---

١. قوله: لأنّ المعلول المعيّن لا يستلزم علّة معيّنة. أقول: إن أراد أنّ استلزام المعلول المعيّن للعلّة المعيّنة ليس كلّيّاً بناءً على جواز تعدّد علل الشيء الواحد على سبيل البدل، فعلى تقدير التسليم غير نافع (ر، ذ: مانع) في هذا المقام؛ لجواز أن يكون بعض المعلولات لخصوصيّة يستلزم علّة معيّنة، و إن أراد (ر، ذ: + به) أنّه لا شيء من المعلولات المعيّنة يستلزم علّة معيّنة فممنوع، و السند ظاهر (الدواني).

٢. انظر: شرح المواقف ٤: ١٥٢- ١٥٣.

٣. قوله: أقول: فيه بحث؛ لأنّه جاز أن يكون. أقول: من البيّن أنّه لا يمكن أن يكون للشيء الواحد إلى آخر نسبتان متنافيتان و إن علّلنا بجهتين؛ ضرورة امتناع اجتماع (ض: + المثلين) المتنافيين. و إن استندا إلى علّتين مختلفتين (ر، ذ: - مختلفتين)، فاختلاف الجهة التي هي منشأ النسبتين - كما صرّح به- لا يدفع المحذور، بل لا بدّ من اختلاف في أحد الطرفين، و حينئذٍ يظهر اندفاع الدور. **فافهم (الدواني).**

٤. أ، ث، ذ، ر: - «عنه».

٥. أ: «إبطال الدور». ث، خ: «إذ الكلام في إبطال الدور».

٦. ث: «فبعد».

٧. ث، ذ، ر، ز: + «لا».

و اعترض عليه[1] القاضي الأُرموي بأنه إن أراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده[2] امتناع الانفكاك مطلقاً، فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين؛ لجواز أن يمتنع انفكاك كلّ من الشيئين[3] عن الآخر، و لا امتناع في ذلك، بل هو واقع بين المتلازمين. و ليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلّة و المعلول إلّا امتناع انفكاك[4] كلّ منهما عن نفسه، و لا محذور فيه. و إن أراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخّر - أي: تأخر المفتقر عن المفتقر إليه - جاء في التأخّر ما جاء من الشبهة في التقدّم بعينه؛ إذ نقول حينئذٍ: إن أردت بتأخر المعلول معنى المعلولية، كان قولك: كلّ واحد منهما على تقدير الدور مفتقر إلى الآخر، بمنزلة قولك: كلّ واحد منهما معلول للآخر، و هذا هو عين المتنازع فيه. و إن أردت به معنى آخر فلا بدّ من تصويره[5] و تقريره. فالشبهة مشتركة بين الدليلين؛ المردود و المرضيّ.

أقول: الجواب عن تلك الشبهة أنّ بين العلّة و المعلول ترتّباً بحيث يصحّ أن يقال: كانت العلّة فكان المعلول، من غير عكس؛ فإنّ أحداً لا يشكّ في أنّه يصحّ أن يقال: تحركت اليد فتحرّك الخاتم، و لا يصحّ أن يقال: تحرّك الخاتم[6] فتحرّكت اليد.

---

۱. انظر: شرح المواقف ٤: ١٥٥.

۲. قوله: إن أراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده. أقول: له أن يختار قسماً ثالثاً، و هو أنّ المراد به نفس المعلولية. فكأنه قال: كلّ واحد منهما على تقدير الدور معلول للآخر المعلول لذلك الواحد، فيلزم معلولية كلّ (ز: + واحد) منهما لنفسه، و هو محال؛ إذ المعلولية نسبة لا تتصور إلّا بين (ز: في) شيئين، و لا يجري مثل ذلك في التقرير الذي ردّه (ض: زيّفه) الإمام؛ إذ يصير حينئذٍ قوله: «العلّة متقدّمة على المعلول» لغواً بمنزلة قولنا: «العلّة علّة للمعلول»، و كذا قوله: «فلو كان الشيء علّة لعلّيته لكان متقدّماً على علّته المتقدّمة عليه» بمنزلة قولنا: «لو كان الشيء علّة لعلّيته لكان علّة لعلّيته التي هي علّة له»، و هو لغو (الدواني).

۳. ث: «النسبتين».

٤. ذ، ر: - «انفكاك».

۵. أ، خ: «تحريره».

٦. ز: - «و لا يصحّ أن يقال: تحرّك الخاتم».

فبالضرورة هناك معنى يصحّح ترتّب المعلول على العلّة بالفاء و يمنع من[1] عكسه. و هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلّة[2]: كونه علّة و متقدّماً و محتاجاً إليه و مفتقراً إليه و موقوفاً عليه، و بالنسبة إلى المعلول: كونه معلولاً و متأخّراً و محتاجاً و مفتقراً و موقوفاً.

فحاصل الاستدلال: أنّه لو كان شيء[3] علّة لعلّته لزم كونه علّة لنفسه، بعبارة أخرى: لزم تقدّم الشيء على نفسه، و بعبارة أخرى: لزم توقف الشيء على نفسه[4]، و بعبارة أخرى: لزم افتقاره إلى نفسه، و ذلك باطل ضرورة[5].

فإن قيل: اللزوم ممنوع، و سند المنع وجهان؛ أحدهما: أنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا

---

١. ث: - «من». ج: «عن».

٢. قوله: و هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلّة. أقول: فيه بحث؛ لأنّه إن أراد بالمعنى المصحّح لترتّب المعلول على العلّة بالفاء نفس الترتّب الذي هو مدلول الفاء، فإنّه المصحّح لترتّبه و عطفه عليه بالفاء، فلا يصحّ قوله: و هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلّة كونه علّة و محتاجاً إليه و مفتقراً و موقوفاً عليه. و لا قوله: بالنسبة إلى المعلول كونه معلولاً و محتاجاً و مفتقراً و موقوفاً، بل هو بالنسبة إلى العلّة التقدّم، و بالنسبة إلى المعلول التأخّر، و إن أراد به القدر المشترك بين العلّية و المعلولية لم (ز: لا) يصحّ قوله: هذا المعنى يقال له بالنسبة إلى العلة كونه متقدّماً و بالنسبة إلى المعلول كونه متأخّراً؛ فإنّ التقدّم و التأخّر مغايران للعلّية و المعلولية معلولان لهما، كيف و الغرض من هذا الكلام إثبات الأمر الزائد الذي هو الترتّب حتى يندفع الشبهة الناشئة من الاتحاد. لا يقال: مدار التفصّي على أنّ التالي الذي يدّعى بطلانه هو تقدّم الشيء على نفسه أو علّية الشيء (ز: علته) لنفسه، لا تقدّم الشيء على علّته حتى يقال: إنّه عين المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية. لأنّا نقول: فيلغو حينئذٍ إثبات الأمر المصحّح لترتّب المعلول على العلّة بالفاء؛ إذ لا دخل له في المطلوب، بل يكفي أن يقال: لو كان شيء علّة لعلّته لزم كونه علّة لنفسه، و لا دخل لإثبات المعنى المصحّح للفاء في إثبات هذه الملازمة أصلاً حتى يقال أورده لإثباتها (الدواني).

٣. ث، خ: «الشيء».

٤. ث: «بعبارة أخرى لزم توقّف الشيء على نفسه، و بعباره أخرى لزم تقدّم الشيء على نفسه».

٥. ث: «بالضرورة».

يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء؛ فإنّ العلّة القريبة للشيء كافية في تحقّقه- وإن لم يوجد البعيدة- و إلّا لزم تخلّف الشيء عن علّته القريبة.

و ثانيهما: أنّه يجوز أن يكون شيئان ماهية كلّ منهما علّة لوجود الآخر، أو ماهية أحدهما علّة لوجود الآخر، و وجود الآخر علّة لوجود الأوّل.

قلنا: اللزوم ضروري، و السند مدفوع؛ لأنّ العلّة القريبة لا توجد بدون العلّة البعيدة[1]؛ لأنّ العلّة البعيده علّة قريبة للعلّة القريبة. فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علّته القريبة، و بطلانه ظاهر. و لأنّ كون ماهية الشيء علّة لما هو علّة لوجوده- مع أنّه ظاهر البطلان؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ العلّة الموجدة لا بدّ و أن تكون موجودة قبل وجود معلولها- ليس ممّا نحن فيه. أعني: الدور المفسّر بتوقّف الشيء على ما يتوقّف عليه.

[إبطال التسلسل]

(و لا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة إلى غير النهاية؛ لأنّ كلّ واحد منها) أي: من تلك السلسلة **(ممتنع الحصول بدون علّة واجبة)** و ذلك لكونه ممكناً، فلا يجب و لا يوجد بنفسه، بل يحتاج إلى علّة تجب أوّلاً فتوجده، و ذلك لوجوب تقدّم العلّة بالوجود و الوجوب على المعلول، **(لكنّ الواجب بالغير ممتنع أيضاً)** أي: ممتنع الحصول أيضاً؛ لكونه ممكناً بدون علّة واجبة لما تقدّم، فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها.

(فيجب وجود علّة) واجبة **(لذاتها هي طرف)** للسلسلة[2].

---

١. قوله: لأنّ العلّة القريبة لا توجد بدون العلّة البعيدة. أقول: أي: لا توجد بدون تأثير العلّة البعيدة، و إذا لم توجد بدونها لم تكن كافية في تحقّق المعلول بحسب الواقع؛ و إن فرض كفايتها على تقدير وجودها بدونها، فلا يقدح في كون المحتاج إلى (ض، ز، ذ: + المحتاج إلى) الشيء محتاجاً إلى ذلك الشيء بحسب الواقع، فلا يصلح سنداً لمنعها (الدواني).

٢. خ: «السلسلة».

أقول: من يجوّز ذهاب سلسلة الممكنات[١] إلى غير النهاية، يقول: كلّ منها يجب بغيره و يوجد بغيره، و لا ينتهي إلى ما هو واجب بذاته[٢]، فدعوى أنّه لا بدّ من وجود علّة واجبة لذاتها مصادرة.

(و للتطبيق بين جملةٍ قد فصلت[٣] منها آحاد متناهية، و) جملة **(أخرى لم تفصل[٤] منها)**.

هذا هو برهان التطبيق، و عليه التعويل في كلّ ما يدّعى تناهيه. تقريره: أنّه لو تسلسلت العلل و المعلولات إلى غير النهاية لحصلت هناك جملتان: إحداهما من معلول معين أو علّة معينة، و الأخرى من المعلول الذي بعده أو العلّة التي قبلها بعدد متناه، فنطبّق بين الجملة التي قد فصلت[٥] منها آحاد متناهية و الجملة الأخرى التي لم تفصل منها تلك الآحاد، أي: نطبّق الجزء الأوّل من

---

١. قوله: أقول: من يجوّز ذهاب سلسلة الممكنات. أقول: هذا إنّما يرد على ما قرّره في توجيه كلام المتن، و أمّا على ما تقرّره (ر: نقرّره، ذ: يقرّره) فلا ورود له، و ذلك (ر، ذ: تحقيقه) موقوف على مقدمة هي أنّ الشيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده و هو ظاهر، و بعد تمهيدها نقول (ض، ذ: يقول): لو تراقى سلسلة الممكنات إلى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بأسرها؛ لأنّ امتناع عدمها بالأسر ليس لذاتها و لا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته- و هو ظاهر- و لا لاستلزامه عدم ما هو واجب بغيره؛ لأنّ الواجب بالغير يمتنع (ض، ز: ممتنع) الحصول على هذا الفرض: لأنّ كلّ واحد من آحادها يمكن انتفائه في ضمن انتفاء جميع السلسلة؛ إذ انتفاء جميعها غير ممتنع، و ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده. و السرّ في ذلك أنّ الواجب (ذ: الممتنع) بالغير إنّما يمتنع عدمه على تقدير وجود علّته لا على سبب (ض: على البتّ)، فإذا قدّر انتفاؤه مع علّته و لم ينته في سلسلة العلّية إلى الواجب بالذات لم يلزم محال أصلاً. و لا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلّف؛ فإنّ قوله: لكن الواجب بالغير ممتنع أيضاً، معناه أنّه على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير أيضاً، لأنّ كلّ واحد منها ممكن العدم، لإمكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده، و إنّما المستحيل على هذا التقدير عدم كلّ منها مع وجود علّته لا مطلقاً، فتأمّل (الدواني).

٢. ث، ج: «لذاته».

٣. س، ش: «فُصل».

٤. ش: «لم يفصل».

٥. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «فصل».

إحداهما على الجزء الأوّل من الأخرى، و كذا نطبّق الجزء الثاني على الجزء الثاني، و هلّم جرّاً. فإن وقع بإزاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ و الجزء، و هو محال، و إن لم يقع - و لا يتصوّر ذلك إلّا بأن يوجد جزء من التامّة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة - لزم تناهي الناقصة بالضرورة، و التامّة لا تزيد عليها إلّا بمقدار متناه، فيلزم تناهيها أيضاً؛ ضرورة أنّ الزائد على المتناهي بمتناهٍ متناهٍ.

و اعترض: بأنّا نختار أنّه يقع بازاء كلّ جزء من التامّة جزء من الناقصة، و لا نسلّم لزوم تساويهما؛ فإنّ ذلك كما يكون للتساوي فقد[1] يكون لعدم التناهي.

و أيضاً[2]: المحال[3] لزم من المجموع - أي: مِن لا تناهي العلل و المعلولات، و مِن فصل عددٍ متناهٍ منها حتّى تحصل جملة أخرى، و مِن توهّم انطباق إحداهما على الأخرى على الوجه المخصوص - فيكون المجموع محالاً، و لا يلزم من ذلك استحالة شيء من أجزائه؛ فإنّ مجموع قيام زيد و عدمه محال، و كلّ واحد من جزئيه ممكن في نفسه.

و أيضاً: فالدليل منقوض بالأعداد و الحوادث التي لا أوّل لها، و النفوس الناطقة؛ فإنّها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق، مع أنّ الحجّة جارية فيها.

و أجيب[4] عن الأوّل: بدعوى الضرورة[5] في أنّ كلّ جملتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة

---

١. ث: «فقد».

٢. ذ: + «إنّما».

٣. أ، ز: + «إنّما».

٤. ث، ت، ج: «و يجاب».

٥. **قوله: و أجيب عن الأوّل بدعوى الضرورة. أقول:** لمّا كان قول المعترض لا نسلّم لزوم تساويهما (ر. ذ: **تساويها)، فإنّ ذلك كما يكون للتساوي قد يكون** لعدم التناهي أيضاً محتملاً لأن يكون غرضه أنّه على **هذا التقدير ليسا بمتساويين** و لا متفاوتين؛ بناءً على توهّم أنّهما من خواصّ الكمّ المتناهي، و أن يكون غرضه أنّهما مع كونهما متفاوتين يقع كلّ من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى، تعرّض (ض، ر:

و النقصان، و أنّ الناقصة يلزمها الانقطاع[1].

و عن الثاني: بأنّه إذا كان المجموع محالاً لا بدّ أن يكون شيء من أجزائه أو اجتماعها محالاً، و نحن نعلم بالضرورة أنّ ما سوى عدم التناهي ليس محالاً.

و عن النقض بالأعداد: بأنّها من الاعتبارات العقلية، و لا يدخل في الوجود من المعدودات إلّا ما هي متناهية.

و عن النقض بالباقين- أعني: الأمور المتعاقبة الوجود، كالحركات الفلكية و التي توجد معاً لكن لا ترتّب بينها، كالنفوس الناطقة- بأنّ المتكلّمين مُجمِعون[2] على استحالة لا تناهيهما و إجراء برهان التطبيق فيهما. و سيصرّح المصنّف بذلك في مبحث حدوث العالم.

و أمّا[3] الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود و الترتّب بينها[4]، فهم يقولون: بأنّه إذا كانت الآحاد موجودة معاً بالفعل، و كان بينها ترتّب أيضاً، فإذا جعل الأوّل من إحدى الجملتين بإزاء الأوّل من الجملة[5] الأخرى كان الثاني بإزاء الثاني، و هكذا، فيتمّ التطبيق بلا شبهة، و إذا لم تكن موجودة في الخارج معاً لم يتمّ؛ لأنّ وقوع آحاد إحداهما بإزاء آحاد الأخرى ليس في الوجود الخارجي؛ إذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان أصلاً، و ليس في الوجود الذهني أيضاً؛ لاستحالة وجودها مفصّلةً في الذهن دفعةً، و من المعلوم أنّه لا يتصوّر وقوع آحاد

يعرض) لإبطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار أوّلاً، و في عدم إمكان توافي (ر: تساوي) الآحاد مع التفاوت ثانياً (الدواني).

١. قوله: و أنّ الناقصة يلزمها الانقطاع. أقول: أي: على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد، فلا يرد أنّ هذه الدعوى تنفي المقدمات السابقة في إثبات التناهي (الدواني).

٢. ث، ت، نسخة بدل ج: «مجتمعون».

٣. ت، خ: - «أمّا».

٤. ث، خ: «بينهما».

٥. خ: - «الجملة».

إحدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرى إلّا إذا كانت موجودة[1] معاً؛ إمّا في الخارج أو في الذهن. و كذا لا يتمّ التطبيق إذا كانت الآحاد موجودة معاً و لم يكن بينها ترتّب بوجهٍ مّا؛ إذ لا يلزم من كون الأوّل بإزاء الأوّل كون الثاني بإزاء الثاني و الثالث بإزاء الثالث و هكذا، لجواز أن تقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى، اللّهم إلّا إذا لاحظ العقل[2] كلّ واحد من الأولى، و اعتبر[1]

---

١. خ: + «منفصلة».

٢. **قوله: اللهم إلّا إذا لاحظ العقل. أقول: لا يخفى أنّ التطبيق لا يتوقّف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل** (ض: مفصّلاً)، **بل يكفي فيه ملاحظتها على الإجمال؛ بأن يفرض كلّ جزء، و لو توقّف على ملاحظة الآحاد على التفصيل لم يتمّ التطبيق على تقدير الترتب أيضاً. لا يقال: على تقدير الترتّب و الوجود يكون الآحاد واقعة بعضها بإزاء بعض في الخارج** (ض: + مع قطع النظر عن تطبيق العقل). **لأنّا نقول: ما معنى وقوع بعضها بإزاء بعضها في الخارج؟ إن كان المراد أنّ لبعضها نسبة إلى البعض بحسب الترتّب في الخارج، فبذلك لا يتحقق الفرق؛ إذ الكلام في أنّه بدون ذلك الترتّب يتحقق التطبيق العقلي، و نفس هذا الترتّب ليس انطباقاً عقلياً حتى يصحّ أن يقال: إنّ الانطباق حاصل هناك في الخارج. و إن كان المراد أنّ بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك، كيف لا و الانطباق أمر يفرضه العقل بين كلّ منها و بين ما يتقدّم عليه، و هو ظاهر** (ز: - و هو ظاهر). **و الحق أن يقال: على تقدير عدم الترتّب لا يلزم انقطاع إحدى السلسلتين؛ لجواز أن يكون زيادة الزائدة في الأوساط؛ بأن يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحدة** (ض، ز: شيء) **من الكلّ لا يكون بإزائه شيء من الجزء، ثمّ يتكافئ السلسلتان فيما بقي من الآحاد، فلا يلزم انقطاع الزائدة و لا الناقصة. و تفصيله أنّ السلسلتين المفروضتين لا شكّ في ازدياد واحد منهما على الأخرى من الطرف المتناهي، فإذا طبّقناهما في صورة الترتب ينتقل الزيادة من ذلك الطرف إلى الطرف المقابل؛ لأنّ تلك الزيادة ليست في** (ض: من) **الأوساط؛ لأنّا نفرض كلّاً من الآحاد بإزاء سابقه بمرتبة مثلاً، فلا يبقى في البين زيادة لإحداهما على الأخرى بلا تساوق النظام، فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة أصلاً مع فرضها أوّلاً. و أمّا إذا لم يترتّب الآحاد فيجوز أن ينتقل الزيادة إلى الأوساط؛ إذ ليس لها نظام متّسق حتى يلزم انتقال الزيادة إلى الطرف كما في الصورة الأولى، فاعرفه؛ فإنّه دقيق، و انظمه في سلك نظائره من خواص هذا التعليق. و أمّا على تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتمّ** (ز: فلا يتمّ الاعتذار)، **و سنزيد تقريراً في إثبات حدوث العالم إن شاء الله تعالى** (الدواني).

بإزائه[2] واحداً[3] من الأخرى، لكنّ العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصّلاً- لا دفعةً و لا في زمان متناه- حتّى يتصوّر هناك تطبيق، و يظهر الخُلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل.

و استوضح ما صوّرناه لك بتوهّم التطبيق بين حبلين ممتدّين على الاستواء، و بين أعداد الحصى؛ فإنّك في الأوّل إذا طبّقتَ طرف أحد الحبلين على طرف الآخر كان ذلك كافياً في وقوع كلّ جزء من أحدهما بإزاء جزء من الثاني؛ و ليس الحال في أعداد الحصى كذلك، بل لا بدّ لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها.

أقول[4]: وقوع كلّ واحد[5] من آحاد الجملة الناقصة بإزاء واحد من آحاد الجملة التامّة إذا كانت

---

۱. ت، ج: «واعتبره».

۲. ث، ت، خ، ج: «بإزاء».

۳. ت، خ، ج: «واحد».

٤. ج: + «و لا يخفى على المتأمل أنّ».

۵. قوله: أقول: وقوع كلّ واحد. أقول: فيه نظر؛ إذ للخصم أن يمنع إمكان وقوع كلّ واحد من آحاد الناقصة بإزاء واحد من آحاد التامة، و يسنده (ض، ز: يسنده) بأنّ ذلك الوقوع إن كان في الذهن فيتوقّف على وجودها فيه مفصلّة (ز: متصلة)، و إن كان في الخارج فيتوقّف على الترتّب. و لا يجدي القدح في السند، بل لا بدّ من إثبات المقدمة الممنوعة. و ما ذكره الخصم من جواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بإزاء واحد من الأخرى لا يستلزم اعترافه بإمكان وقوع كلّ واحد منها بإزاء واحد من الأخرى؛ لأنّ مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال؛ فإنّ غرضه دفع جريان الدليل في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته، فهو هاهنا مانع يكفيه احتمال اللا وقوع، و لا يكفي احتمال الوقوع في إجراء الدليل، بل إنّما يتمّ بأن يثبت الإمكان الذاتي، فيقال: لو كانت الأمور الغير المتناهية الغير المترتبة ممكناً لأمكن وقوع كلّ واحد من إحدى السلسلتين بإزاء واحد من الأخرى، لكن ذلك محال إلى آخر الدليل، و الخصم حينئذ يمنع الملازمة. (ز: + و الصواب في الإيراد و الجواب ما قرعنا به سمعك) ثمّ لو سلّم الملازمة فلا يتمّ الدليل لما أسلفناه من أنّه حينئذ يكون زيادة (ز: ازدياد) الكلّ على الجزء في الأوساط. فلا يظهر الخلف كما قرعنا به سمعك (الدواني).

الجملتان موجودتين معاً، من الأمور الممكنة و إن لم يكن بين آحادهما ترتّب، و العقل يفرض ذلك الممكن واقعاً حتّى يظهر الخُلف، و لا يحتاج في ذلك الفرض إلى ملاحظة آحادهما مفصّلة[1]، بل يكفي في فرض وقوع هذا[2] الممكن ملاحظتها إجمالاً. فبرهان التطبيق يدلّ على أنّ الأمور غير[3] المتناهية الموجودة معاً مطلقاً محال، سواء كان بينها ترتّب أو لا.

(و لأنّ التطبيق باعتبار النسبتين- بحيث يتعدّد كلّ واحد منهما[4] باعتبارهما- يوجب تناهيهما؛ لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق). هذا[5] برهان آخر على استحالة التسلسل، تقريره[6]: **أنّا نعزل[7] المعلول المحض** من السلسلة المفروضة[8]- إذا كان **التسلسل في جانب العلل- أو العلّة المحضة- إذا كان التسلسل في جانب المعلولات- و نجعل كلّاً من الآحاد التي فوقه- على التقدير الأوّل- أو تحتها- على التقدير الثاني- متعدّداً باعتبار وصفي العلّيّة و المعلولية؛ لأنّ الشيء من حيث إنّه علّة مغاير له من حيث إنّه معلول، فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار، إحداهما العلل، و الأخرى المعلولات. و يلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلّيّة- على التقدير الأوّل- و زيادة وصف[9] المعلولية- على التقدير الثاني- ضرورةَ سبق العلّة على المعلول؛ فإنّ كل علّة على التقدير الأوّل لا ينطبق على معلولها، و ذلك لخروج[10] المعلول**

---

١. خ: «مفصلاً».

٢. أ، ث: «ذلك».

٣. جميع النُسخ: «الغير»، و الأصحّ ما أثبتناه.

٤. س: «منهاه».

٥. ث، ج، ذ، ر، ز: - «هذا».

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٢٦.

٧. ث، خ: «نترك».

٨. أ: - «المفروضة».

٩. ز: «مع الوصف».

١٠. ت: «بخروج».

المحض عن السلسلة، بل على معلول علّتها المتقدّمة عليها بمرتبة، و ذلك المعلول هو نفس تلك العلّة المنطبقة عليه، و إنّما يتغايران بحسب وصفي العلّية و المعلولية، و بهذا الاعتبار يتصوّر الانطباق بينهما. و كلّ[1] علّة و معلول منطبقين لا بدّ أن يكون قبلهما علّة، فإذا انطبقت أفراد المعلولات بأسرها- بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق- كان هناك علّة متقدّمة على جميع المنطبقات، لم ينطبق عليها شيء من أفراد المعلولات، و إلّا لزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات[2] على علّته،

---

۱. ح: «فكلّ».

۲. قوله: و إلّا يلزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات. أقول: هذه الملازمة غير بيّنة، و إنّما يظهر لزوم ذلك في كلّ قطعة متناهية منها. و ما قيل: كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة مع أنّ سلسلة المعلولات زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الأخير الذي لم يأخذه في سلسلة؛ لأنّه لم يجتمع فيه الصفتان معاً، و لو (ض: فلو) لم تزد سلسلة العلل بواحدة في ذلك الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد، فيكون هناك معلولية بلاعلة يقابلها، و هو باطل بالضرورة. أقول: لا يجدي ذلك في دفع الإيراد عن هذا الدليل؛ إذ ليس فيه إثبات المقدمة الممنوعة، بل هو ترك لهذا الدليل و تمسّك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد ذلك. و الذي يمكن أن يقال في توجيه هذا الدليل أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ جملة يتكافئ عليّاتها و معلولياتها بهذا الوجه لا بدّ لها من علة خارجة، حكماً كلّيّاً من غير فرق بين الجملة المتناهية و غير المتناهية؛ إذ العلل و المعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج إلى خارج متقدّم (ض: يتقدّم)؛ إذ لو لم يحتج إلى خارج كانت هي بعينها عللاً و معلولات، و فات السبق الذي هو مقتضى العلّة. و هذا الحكم بديهي بالنسبة إلى العقول المحدثة (ض: المتحدّسة)؛ فإنّ العقل إذا لاحظ إجمالاً أنّ هذه السلسلة يتوفى عدد عليّاتها و معلولياتها و ليس شيء من تلك العليّات مكافئة للمعلوليات التي انطبقت عليها، فربما جزم بافتقارها إلى علّة مكافئة، و الشبهة إنّما ينشاء من طلب التفصيل في الحكم الكلّي الذي يجزم به العقل إجمالاً. و نظير هذا ما يقال: إنّ العقل يحكم بأنّ الموجِد متقدّم على الموجَد من غير تفصيل بين موجد نفسه و غيره، ثمّ يثبت به أنّ الماهية لا يكون علّة لوجودها. و كذا ما يقولون في برهان اللمّي: إنّ كلّ جملة من الأبعاد المتزايدة يجتمع في بُعد واحد، فلو أمكن جملة من أبعاد غير متناهية لأمكن اجتماعها في بُعد، فلزم أن يكون البعد المشتمل على ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين، فإنّ مثل ذلك جار فيما ذكرناه و نظائره التي لا يكاد تنضبط. و قد قرّر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا: كلّ ما هو معلول و علّة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة؛

فلا يكون علّته متقدّمة عليه، بل واقعة في مرتبته[1]، و قد عرفت بطلانه، فتزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة[2]، و فيه انقطاع السلسلتين. و كذا كلّ معلول على التقدير الثاني لا ينطبق على علّته، بل على علّة معلوله[3] المتأخر عنها و عن ذلك المعلول أيضاً. فكلّ[4] معلول و علّة منطبقين لا بدّ أن يكون بعدهما معلول، و يلزم - على قياس ما تقدّم - زيادة سلسلة المعلولات على

فإنّه لما كان معلولاً كان له علّة، و لما كان علّة كان له معلول. فلو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية معلولة و علّة أيضاً. أمّا أنّها علّة؛ فلأنّها علّة الممكن الطرف المعروض. و أمّا أنّها معلولة فلأنّها متعلقة بالمعلولات، و المتعلق بالمعلول لا بدّ أن يكون معلولاً، فلمّا ثبت أنّ سلسلة العلل معلولة و علّة و ثبت أنّ كلّ ما هو معلول و علّة وسط، فيكون سلسلة العلل معلول و علّة، فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطاً بلا طرف، و أنّه محال. هذا كلامه، و يرد عليه أنّ كلّاً من آحاد تلك السلسلة وسط بالقياس إلى طرفين هما واحدان من تلك الآحاد، و كذا كلّ قطعة متناهية أخذت منها، و ليس كلّ الآحاد بأسرها وسطاً؛ فإنّ حكم الكلّي الأفرادي قد يخالف حكم الكلّ المجموعي، فما هو وسط فله طرف، أعني: كلّ واحد و كلّ قطعة متناهية، و ما لا طرف له فليس بوسط، أعني السلسلة الغير المتناهية التي هي الآحاد بأسرها. و هذه الشبهة نظير ما يرد على سائر البراهين، و يندفع بمثل ما ذكرنا هناك، و هو هاهنا أن يقال: العقل يحكم بأنّ مجموع الأوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية و غير المتناهية، و حكم الأفرادي و إن جاز أن يخالف حكم الكلّ، لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة في بعض المواد، و هذه المادّة منها، فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كلّ واحد منها علّة و معلول، كان المجموع وسطاً من غير طرف. و الشبهة إنّما ينشأ من منع وجود السلسلة المفروضة أو تجويز وجودها؛ إذ حينئذٍ ربما يجزم العقل بأنّ مجموع الأوساط أوساط؛ بناء على أنّ وجود السلسلة المفروضة ينافي تلك المقدمة. أمّا إذا عرضت المقدمة على العقل السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظاير التي مرت، و الشأن في بداهة الحكم الكلّي، و لا يتضح فيه حلية الحال إلا بترك الجدال و قصر الهمة على طلب الكمال و مساعدة التوفيق من وليّ الإفضال (الدواني).

۱. خ، ج: «مرتبة». خ: + «واحدة».

۲. ث: «الواحدة».

۳. ث: «المعلول».

٤. ث، ج: «و كلّ».

سلسلة العلل بواحدة، و تنقطع السلسلتان معاً.

(و لأنّ المؤثّر في المجموع إن كان بعض أجزائه، كان الشيء مؤثّراً في نفسه و علله، و لأنّ المجموع له علّة تامّة، و كلّ جزء ليس علّة تامّة؛ إذ الجملة لا تجب به، و كيف تجب الجملة بشيء هو محتاج[1] إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة؟).

هذا[2] برهان آخر، تقريره: أنّ جميع تلك الموجودات المتسلسلة إذا أخذ بحيث لا يدخل فيها غيرها و لا يخرج عنها شيء منها، فلا شكّ أنّه موجود ممكن. أمّا الوجود[3]: فلانحصار أجزائه في الموجود، و معلوم أنّ المركب لا يعدم إلّا بعدم شيء من أجزائه. و أمّا الإمكان: فلافتقاره إلى جزئه الممكن.

و إذا كان الجميع موجوداً ممكناً فموجده بالاستقلال إمّا نفسه، و هو ظاهر الاستحالة، و إمّا جزء منه، و هو أيضاً محال؛ لاستلزامه كون ذلك الجزء علّة لنفسه و لعلله، بناء على أنّ العلّة المستقلّة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب أن تكون علّة لكلّ جزء منه؛ إذ لو كان الموجد لبعض أجزائه شيئاً آخر لتوقّف حصول ذلك[4] المركب[5] عليه أيضاً، فلم يكن أحدهما مستقلاً.

و أيضاً: موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز أن يكون جزئه؛ لأنّ كلّ جزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك السلسلة، فلا يستقلّ بدونه.

و إمّا خارج[6] عنه[7]، و قد مرّ آنفاً أنّ العلّة المستقلّة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب أن تكون علّة لكلّ جزء منه، فلا أقلّ من أن يوجد ذلك الخارج[8] جزءاً من أجزاء السلسلة، و لا يكون

---

١. خ: «يحتاج».

٢. ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - «هذا».

٣. خ: «الموجود».

٤. ت، خ، ج: - «ذلك».

٥. ت: + «من الأجزاء».

٦. ج: «خارجاً».

٧. عطف على قوله: «إما نفسه».

٨. قوله: فلا أقلّ من أن يوجد ذلك الخارج. قوله: فإن قلت: يجوز أن يكون الخارج موجداً لكلّ واحد من أجزاء السلسلة بواسطة الجملة السابقة على ذلك الواحد، و يكون ترتّب الآحاد باعتبار الشرطية أو

ذلك الجزء مستنداً إلى علّة موجدة داخلة في السلسلة، و إلّا توارد علّتان على معلول واحد شخصي، و هو خلاف المفروض؛ لأنّا قد فرضنا أنّ كلّ واحد من آحاد السلسلة مستند إلى آخر منها، إلى غير النهاية، هذا خلف.

و أيضاً: إذا لم يستند ذلك الجزء إلى علّة داخلة[1] كان طرفاً لتلك السلسلة، فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية.

و بما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل[2]: إن أريد بالعلّة التي لا بدّ منها لجميع السلسلة العلّةُ التامّة فلا نسلّم استحالة كونها نفس السلسلة؛ فإنّ العلّة التامّة -بمعنى[3] جميع ما يحتاج إليه الشيء- قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب و الممكن.

فإن قيل[4]: فيلزم أن يكون واجباً، لكون وجودها من ذاتها، و كفى بهذا استحالةً[5]. قلنا: ممنوع، و إنّما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها.

و إن أريد العلّة الفاعلية فلا نسلّم استحالة كونها[6] بعض أجزاء السلسلة، و إنّما يستحيل[1] لو لزم

(ض، ر، ذ: و) الآلية، لا باعتبار الفاعلية، فلا يلزم توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد و لا انقطاع السلسلة، و لا يندفع ذلك بأن يقال: الكلام في الممكنات المترتّبة من حيث الفاعلية؛ لأنّه قد يمنع وقوع هذه الترتّب في الممكنات الغير المتناهية؛ إذ يجوز أن يكون ترتّبها (ر، ذ: ترتّبهما) بوجه آخر، و يكون فاعل كلّ منهما أمراً واحداً بشرط الآحاد السابقة أو بآليّتها كما مرّ. قلت: حاصل الدليل أنّ فاعل الممكن إمّا الواجب و هو المطلوب، أو الممكن و حينئذٍ ننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل و نسوق الكلام إلى آخره، و على هذا لا يتوجه الإيراد أصلاً؛ إذ الكلام على تقدير ترتّبها باعتبار الفاعلية (الدواني).

١. ز: + «في السلسلة و إلّا توارد علّتان».

٢. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٦.

٣. أ: «يعني».

٤. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٧.

٥. ث: «استحالته».

٦. خ: + «علّة».

كونها علّة لكلّ جزء من أجزاء السلسلة، حتّى نفسه و علله، و هو ممنوع؛ لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً[1] إلى غير فاعله، كالخشب من السرير؛ لأنا قد صرّحنا بأنّ المراد بالعلّة الفاعل المستقلّ بالإيجاد، و أمّا السرير ففاعله المستقلّ ليس هو النجّار وحده، بل مع فاعل الخشبات.

نعم، يرد على المقدمة القائلة بأنّ كلّ جزء محتاج[2] إلى علّته فلا يستقلّ بدونها، أنّ احتياج العلّة[3] إلى ما هو علّة لها بوجدها لا ينافي استقلالها، بل إنّما ينافيه احتياجها إلى ما هو علّة لمعلولها يعاونها في ايجاده[4].

و على المقدّمة القائلة بأنّ العلّة المستقلّة للمركب من الأجزاء الممكنة[5] علّة لكلّ جزء منه، أنّه إمّا أن يراد أنّها بنفسها علّة مستقلّة لكلّ جزء، حتّى تكون علّة هذا الجزء هي بعينها علّة ذلك الجزء[6]. و هذا باطل؛ لأنّ المركب قد يكون بحيث تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً، كخشبات السرير و هيئته[7] الاجتماعية، فعند حدوث الجزء الأوّل إن لم توجد العلّة المستقلّة التي فرضناها علّة لكلّ جزء لزم تقدّم المعلول على علّته، و هو ظاهر البطلان، و إن وجدت لزم تخلّف المعلول[8]- أعني:

---

١. خ: «المستحيل».

٢. أ، ت، ج: «يحتاج».

٣. خ: «احتياجها».

٤. نسخة بدل خ: «إيجادها».

٥. ج: + «يجب أن يكون».

٦. ز: - «الجزء».

٧. خ: «الهيئة».

٨. قوله: و إن وجدت لزم تخلّف المعلول. أقول: إذا فسّر العلّة المستقلّة بما يكون وحده مؤثّراً في جميع أجزاء المعلول، و إن توقّف تأثيره على حصول شرط لا يمتنع تخلّف المعلول عنها، و حينئذٍ يمكن اختيار هذا الشقّ، و هو أنّ المراد أنّها بنفسها علّة مستقلّة لكلّ جزء، و من هاهنا يعلم أنّه لو أريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر. فإنّ الفاعل بالحقيقة بالنسبة إلى المركب الذي جميع أجزائه ممكن إنّما هو فاعل جميع أجزائه، و إطلاق فاعل ذلك المركب على فاعل بعض أجزائه اصطلاح مبني على

الجزء الآخر[1] - عن علّته المستقلّة بالإيجاد، و قد مرّ بطلانه.

و إمّا أن يراد أنّها علّة لكلّ جزء من المركب - إمّا بنفسها أو بجزء منها - بحيث يكون كلّ جزء معلولاً لها أو لجزء منها، من غير افتقار إلى أمر خارج عنها. و إذا كان المعلول المركب مترتّب[2] الأجزاء، كانت علّته المستقلّة أيضاً مترتّبة[3] الأجزاء، يحدث كلّ جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان، و لا يلزم التقدّم و لا التخلّف. و هذا[4] أيضاً فاسد من جهة أنّه لا يفيد المطلوب - أعني: امتناع كون العلّة المستقلّة للسلسلة جزءاً منها؛ إذ مِن أجزائها ما يجوز أن يكون علّة بهذا المعنى، من غير أن يلزم عليّة الشيء لنفسه أو لعلله، و ذلك مجموع الأجزاء التي كلّ منها معروض للعليّة و المعلولية؛ بحيث لا يخرج عنها[5] إلّا المعلول المحض المتأخّر عن الكلّ بحسب العليّة المتقدّمة عليه بحسب الرتبة، حيث يعتبر من جانب[6] المتناهي، و لذا[7] يعبّر عن ذلك المجموع تارةً بما قبل المعلول الأخير، و تارةً بما بعد المعلول الأوّل؛ فإنّه جزء من السلسلة يتحقّق السلسلة عند تحقّقه، و

المسامحة على ما علم من كلام الشيخ، و لعلّ مرادهم من الفاعل المستقلّ هذا المعنى، فتندفع المعارضة المذكورة. نعم يتجه المنع بأن يقال: لا نسلّم أنّ المركب الذي جميع أجزائه ممكن يجب أن يكون له علّة تكون هي بعينها مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه، بل إنّما يجب أن يكون لكلّ واحد من أجزائه علّة مؤثّرة، و ربما كان مجموع علل الأجزاء علّة للمجموع و لا يكون علّة بعينها مؤثّرة في كلّ جزء، و حينئذٍ فنقول: علّة مجموع الآحاد ما (ر: - ما) فوق المعلول الآخر (ض، ذ: الأخير) إلى غير النهاية، و نسوق الكلام (الدواني).

١. أ، ت، ذ، ر، ز: «الأخير».

٢. ث، ت، خ، ج: «مرتب».

٣. ث، ت، ج: «مرتبة».

٤. خ: «هو».

٥. خ، ج: «منها».

٦. أ، ث، ج، خ: «الجانب».

٧. أ، خ: «و لهذا»، ج: «فلذا».

يقع بكلّ جزء منه جزء منها؛ فإنّ نفسه جزء من السلسلة [١] تكون علّته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير، و هكذا في كلّ مجموعٍ قبله لا إلى نهاية [٢].

فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علّة مستقلّة بإيجاد السلسلة؛ لأنه ممكن محتاج إلى علّته [٣]، و هو جزء من السلسلة، فيحتاج باحتياجه السلسلة أيضاً إلى تلك العلّة، و هكذا كلّ مجموع يفرض، فلا توجد السلسلة إلّا بمعاونةٍ من تلك العلل. و لأنه ليس بكافٍ فيتحقّق السلسلة، بل لا بدّ من المعلول المحض أيضاً.

قلنا [٤]: هذا لا يقدح في الاستقلال؛ لأنّ معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاونٍ خارجٍ على ما تحقّقت، و قد فرضنا أنّ علّة كلّ مجموع أمر داخل فيه لا خارج عنه، و ظاهر أنّه لا دخل لمعلوله [٥] الأخير في إيجاده.

فإن قيل [٦]: نحن نقول من الابتداء، علّة الجملة لا يجوز أن يكون جزءاً منها؛ لعدم أولوية بعض الأجزاء، و لأنّ كلّ جزء يفرض فعلّته أولى منه بأن يكون علّة للجملة [٧]؛ لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا: ممنوع، بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعيّن للعلّية؛ لأنّ غيره من الأجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقلّ بإيجاد الجملة، بل يحتاج في إيجادها إلى معاونٍ خارج هو علّتها القريبة.

و على أصل الدليل منع آخر [٨]، و هو أنّا لا نسلّم افتقار الجملة المفروضة إلى علّة غير علل

---

١. ث، خ، ج: + «حتى».

٢. ذ، ر، ز: «النهاية».

٣. ث: «علة».

٤. ج: «قلت».

٥. ث: «للمعلول».

٦. انظر: شرح المقاصد ٢: ١١٩.

٧. ث: «للمجموع».

٨ قوله: و على أصل الدليل منع آخر. أقول: لا يخفى على من له أدنى مسكة أنه كما أنّ الممكن الواحد يحتاج إلى علّة واحدة كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج إلى علل متكثرة، و أنّ كلّ واحد من الآحاد

الآحاد، و إنّما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعلّلة كلّ واحد منها بعلّته. و قولهم[1]: إنّها[2] ممكن، مجرّد عبارة[3]، بل هي ممكنات تحقّق كلّ منها بعلّته، فمن أين يلزم الافتقار إلى علّة أخرى؟ و هذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر إلى غير علل الآحاد.

و ما قيل: جميع تلك العلل الموجدة التي هي علّة موجدة للسلسلة بأسرها إمّا أن تكون عين السلسلة أو داخلة فيها أو خارجة عنها، مبني على[4] توهّم أنّ السلسلة موجود آخر ممكن محتاج إلى علّة أخرى هي جميع تلك العلل، و ليس كذلك، بل ليس هناك إلّا ممكنات قد احتاج كلّ منها إلى علّته[5].

و ما يقال[6]: إنّ[1] وجودات الآحاد غير وجود كلّ واحد[2] منها[3]، كلام خالٍ عن التحصيل.

مغاير للسلسلة بأسرها، كيف و السلسلة بأسرها كثير و متعدد و داخل فيه كلّ واحد من الآحاد و ليس كلّ واحد من الآحاد كذلك، فالجملة مفتقرة إلى علّة هي مجموع علل الآحاد، و هو غير علّة (ض: علل) كلّ واحد منها، كما أنّ الجملة غير كلّ واحد، و ذلك بيّن لا سترة به (ض: فيه). نعم يرد أنّ مجموع علل الآحاد هو بعينه ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية؛ فإنّ السلسلة المبتدئة ممّا قبله بلا واسطة علّة للمعلول الأخير، و السلسلة المبتدئة ممّا قبله بواحد هو علّة ما فوق المعلول الأخير، و هكذا، فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها السلسلة المبتدئة ممّا قبل المعلول الأخير هو مجموع علل تلك الآحاد (الدواني).

۱. أ، ث، خ، ذ، ج: «قولكم». ت: «قولك».

۲. خ: «لأنّها».

۳. قوله: قولكم أنّه ممكن مجرّد عبارة. أقول: أنت تعلم أنّه كما أنّ الممكن يفتقر إلى علّة كذلك يفتقر الممكنات إلى علل، و حينئذ يصحّ الترديد في أنّ علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة أو (ر، ذ: و) داخلة فيها أو خارجة (ض: + عنها)، و كأنّ الشارح توهّم أنّ ذلك الترديد مبنيّ على كون السلسلة ممكناً واحداً، و ليس كذلك و لا في كلام القائل الذي اعترض عليه ما يوهم ذلك (الدواني).

٤. ج: + «ما».

۵. أ: «علّة».

۶. انظر: شرح المقاصد ۲: ۱۲۰.

هذا، و إنّ قوله: و لأنّ المجموع له علّة تامّة، إن أراد بالعلّة التامّة جميع ما يحتاج إليه الشيء فقد عرفت فساده، و إن أراد بها المؤثّر بالاستقلال فحقّه أن يكون مقدّماً على قوله[4]: و لأنّ المؤثّر في المجموع ... إلى آخره.

وجه آخر: لو ذهبت سلسلة العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية[5] على عدد العلّية[6]، و هو باطل؛ لأنّ العلّية و المعلولية متضايفان تضايفاً حقيقياً، و من لوازمهما[7] التكافؤ في الوجود، أي: إذا وجد أحد من المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعاً، فلا بدّ أن يوجد بإزاء كلّ واحد من أحدهما واحد من الآخر، فيكونان متساويين في العدد. ضرورةُ وجه اللزوم أنّ كلّ علّة في السلسلة فهو[8] معلول على ما هو المفروض، و ليس كلّ ما هو معلول فيها علّة، كالمعلول الأخير.

و كذا نقول: لو تسلسلت المعلولات إلى غير النهاية لزاد عدد العلّية على عدد المعلولية؛ لأنّ كلّ ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علّة، من غير عكس، كالعلّة الأولى.

وجهٌ آخر[9]: أنّه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل أو المعلولات، فهي لا

---

١. ج: «من أنّ».

٢. أ، ت، خ: - «واحد».

٣. قوله: و ما يقال إنّ وجودات الآحاد غير وجود كلّ منها. أقول: بل هذا الكلام خال عن التحصيل؛ لأنّ مغايرة الجميع لكلّ واحد واحد من أجلى البديهيات كما سبق، كيف لا و كلّ واحد داخلٌ و لا يصدق عليه أنّه الآحاد (الدواني).

٤. قوله: فحقّه أن يكون مقدّماً على قوله. أقول: لأنّ المراد بالمؤثّر في قوله «لأنّ المؤثّر في المجموع» هو المؤثّر المستقل على ما سبق، و النظم الطبيعي يقتضي تقديم إثبات المؤثّر المستقل على إبطال كونه جزءاً أو عيناً (الدواني).

٥. ث: «المعلول».

٦. ث: «العلّة».

٧. أ، ت، ث، ج، خ، ز: «لوازمها».

٨. ت، ث، ذ، ر، ز: «و هو».

٩. انظر: شرح المقاصد ٢: ١٢٩.

محالة تشتمل على ألوفٍ، فعدّة الألوف الموجودة فيها إمّا أن تكون مساوية لعدّة آحادها أو أكثر. و هو ظاهر الاستحالة؛ لأنّ عدّة الآحاد يجب أن يكون ألف مرّة مثل عدّة الألوف؛ لأنّ معناها أن يؤخذ[1] كلّ ألف من الآحاد واحداً حتّى تكون عدّة مائة ألف مائة. و إمّا أن يكون أقلّ. و هو أيضاً باطل؛ لأنّ الآحاد حينئذٍ تشتمل على جملتين: إحداهما بقدر عدّة الألوف، و الأخرى بقدر الزائد عليها، و الأولى - أعني: الجملة التي بقدر عدّة الألوف[2] - إمّا أن يكون من الجانب المتناهي أو من الجانب غير[3] المتناهي، و على التقديرين يلزم تناهي السلسلة. هذا خلف.

و إن كانت السلسلة[4] غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعاً[5]، فيحصل جانبٌ متناهٍ، فيأتي[6] الترديد.

أمّا لزوم التناهي على التقدير الأوّل؛ فلأنّ عدّة الألوف متناهية؛ لكونها محصورة بين الحاصرَين هما طرفا السلسلة، و المقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية، أعني: الزائد على عدّة الألوف على ما هو المفروض. و إذا تناهت عدّة الألوف تناهت السلسلة؛ لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألّفة من تلك العدّة من الألوف، و المتألّف من الجمل المتناهية الأعداد و الآحاد متناهٍ بالضرورة.

---

١. خ، ج: «يأخذ».

٢. قوله: فالأولى أعني الجملة التي بقدر عدة الألوف. أقول: هذه المنفصلة ممنوعة، بل الجملة التي بقدر عدة الألوف منتشرة في جميع (ض: تلك) السلسلة؛ فإنّه إذا أخذ جزء من أجزاء السلسلة و ترك تسعمائة و تسع و تسعون، ثمّ أخذ جزء آخر و ترك مثله، و هكذا إلى غير النهاية، تكون هذه الجملة من الآحاد بقدر عدة الألوف، و لا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة في أحد الطرفين. فإن قيل: نطبق (ذ: يطبّق) عدّة الألوف على الآحاد ليظهر انتقال الزيادة إلى جانب اللاتناهي. قلت: كان رجوعاً إلى برهان التطبيق بعينه، فتأمّل (الدواني).

٣. جميع النّسخ: «الغير»، و الأصحّ ما أثبتناه.

٤. ج: - «السلسلة».

٥. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «مقطعاً».

٦. ث: «فيتأتى».

و أمّا على التقدير الثاني؛ فلأنّ الجملة التي هي بقدر الزائد على عدّة الأُلوف تقع في جانب المتناهي، فتكون [1] متناهية؛ ضرورةَ انحصارها بين طرف [2] السلسلة و مبدأ عدّة الأُلوف، و هي أضعاف عدّة الأُلوف: تسعمائة و تسعة و تسعين مرّةً، فيلزم تناهي عدّة الأُلوف بالضرورة، و يلزم تناهي السلسلة؛ لتناهي أجزائها عدّةً و آحاداً، على ما مرّ.

و رُدّ: بمنع المنفصلة القائلة بأنّ هذا مساوٍ لذلك أو أكثر أو أقلّ؛ فإنّ التساوي و التفاوت [3] من خواصّ المتناهي.

و يمكن دفعه: بدعوى الضرورة في أنّ كلّ جملتين - سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين - فهما إمّا متساويتان أو متفاوتتان.

(و تتكافأ النسبتان [4]) أي: العلّيّة و المعلوليّة. و ليس المراد بهما هاهنا العلّيّة و المعلوليّة مطلقاً، بل الفاعليّة [5] و المفعوليّة، على ما سيتّضح.

---

۱. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «و تكون».

۲. خ، ج: «طرفي».

۳. أ: «المفاوتة».

٤. قوله: و تتكافأ النسبتان. أقول: الظاهر أنّ مقصود المصنّف أنّ نسبتي العلّيّة و المعلوليّة متكافئتان في جانبي الوجود و العدم معاً؛ بمعنى أنّ كلّ ما هو علّة للشيء، فوجوده علّة لوجود المعلول و عدمه لعدمه، و كذا ما هو معلولٌ وجوده معلول لوجود العلّة و عدمه لعدمها، و حينئذٍ تبقى العلّيّة و المعلوليّة على إطلاقهما و لا (ر، ذ: - و لا) على عمومهما؛ فإنّ ذلك لا يستلزم أن يكون الحال في خصوصيّات العلّيّات كذلك، و لا يرد عليه ما أورده الشارح على قولنا (ذ: - قولنا) لتوجيهه. و قول المصنّف بعد ذلك: «و الفاعل في الطرفين واحد» بيان كون العلّة الفاعليّة موجودةً فاعلاً لوجود المعلول و معدومةً فاعلاً لعدمه، دفعاً لتوهّم من يزعم أنّ العدم ليس أثراً للفاعل و أنّه مستغنٍ عن العلّة الفاعليّة (ر، ذ: عن الفاعل)؛ لأنّه مستمرّ من الأزل، و بقطع الفاعل استمراره بالإيجاد، فلا تكرار. **لا يقال:** وجود المعدّ (ر، ذ: العلّة) علّة لوجود المعلول و عدمه ليس علّة لعدمه، لأنّا نقول: كما أنّ وجوده (ر: وجود) السابق عليه علّة لوجوده كذلك عدم وجوده السابق علّة لعدمه (الدواني).

٥. قوله: و ليس المراد بهما هاهنا العلّيّة و المعلوليّة مطلقاً، بل الفاعليّة. **أقول: أي:** الفاعليّة الموجبة لا مطلق الفاعليّة. و أنت خبير بأنّ سياق كلام المصنّف يقتضي أن يكون (ض، ذ: - يكون) مقصوده ممّا ذكره

(في طرفي النقيض) أي: الوجود و العدم، على معنى أنه إذا تحقّقت العلّية في معروض وجودي تحقّقت المعلولية في معروض وجودي، و بالعكس، أي: إذا تحقّقت المعلولية[1] في معروض وجودي تحقّقت العلّية في معروض وجودي. و هذا معنى تكافؤهما في الوجود.

و أيضاً: إذا تحقّقت العلّية في معروض عدمي تحقّقت المعلولية في معروض عدمي. و بالعكس، يعني: إذا تحقّقت المعلولية في معروض عدمي تحقّقت العلّية في معروض عدمي. و هذا معنى تكافؤهما في العدم. و ذلك؛ لأنّه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي.

و يلزم من ذلك أنّه إذا كانت العلّة الفاعلية عدمية كان **المعلول أيضاً** عدمياً، و أنّه إذا كان المعلول وجودياً كانت **العلّة الفاعلية وجودية أيضاً. فإن ثبت أنّ تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز، ثبت ما ادّعاه بتمامه؛ لأنّه يلزم منه أنّه إذا كانت العلّة الفاعلية وجودية كان المعلول أيضاً وجودياً، و أنّه إذا كان المعلول عدمياً كانت العلّة أيضاً عدميةً، لكنّه لم يثبت.**

و ما قيل في إثباته: من أنّه إن صحّ أنّ عدم العدم عين الوجود، و أنّ عدم العلّة الفاعلية علّة فاعلية لعدم المعلول، لم يجز أن يكون الوجودي علّة فاعلية للعدمي، و إلّا لكان عدم الوجودي علّةً فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي، هذا خلف.

أقول: مردودٌ بأنّه يجوز أن يكون الوجودي[2] الذي هو علّة فاعلية للعدمي هو الواجب تعالى، و

من قوله: فالفاعل مبدأ التأثير إلى هاهنا، بيان أحكام العلّة الفاعلية، و إن جرى بعضها في غير العلّة الفاعلية بحكم بجريان الدليل، فتدبّر (الدواني).

۱. ج: «العلّية».

۲. **قوله: مردودٌ بأنّه يجوز أن يكون الوجودي. أقول: لا يخفى أنّه بعد تسليم** أنّ عدم العلّة الفاعلية علّة **فاعلية لعدم المعلول، يلزم في هذه الصورة أن يكون عدم الواجب تعالى** عن ذلك علّة لأمر وجودي. و **كون عدمه أمراً (ر، ذ: عدم أمر مّا) محالاً لا ينافي عليّته؛ فإنّ عدم العقل** الأوّل معلول لعدمه تعالى و **عدمه علّة له، لكن لمّا كان العلّة (ر، ذ: العلّية)** ممتنعاً لذاته كان المعلول ممتنعاً بالغير، فلو كان الواجب **علّة لأمر عدمي لكان** عدمه علّة لأمر وجودي، و التالي باطل فالمقدّم مثله. لا يقال: عدمه محال فجاز أن يستلزم محالاً، و هو عليّته لأمر وجودي. لأنّا نقول: الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علّة لأمر

لا يتصوّر له عدم حتّى يلزم أن يكون علّةً للوجودي.

و كذا ما قيل: لو لم يكن معلول الوجودي وجودياً لكان عدمياً، و ملكة ذلك العدمي لا بدّ لها من علّة موجودة؛ إذ الموجود لا يصدر إلّا عن موجودٍ، فعدم تلك العلّة علّةٌ لذلك العدمي؛ لأنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، و قد فرض أنّ الوجودي علّة له، أي: لذلك العدمي، فيتوارد علّتان على معلول واحد.

مردود: بأنّه يجوز أن لا يكون [١] لملكته علّة؛ إذ ليس من الواجب أن يكون لكلّ ممكن علّةٌ

عدمي؛ فإنّه قد ثبت أنّه يستلزم كون عدمه علّة لأمر وجودي، و هذا اللازم محال، سواء كان ذلك العدم محالاً أو لا، فالمفروض (ر: و الفرض) المذكور محال، فافهم (الدواني).

١. قوله: مردودٌ بأنّه يجوز أن لا يكون. أقول: من البيّن أنّ الإمكان علّة للاحتياج (ض، ر: الاحتياج)، و الاحتياج نسبة تقتضي محتاجاً إليه، فلكلّ ممكن أمر محتاج (ض، ذ: يحتاج) إليه، سواء (ر، ذ: + كان) وجد أو لم يوجد أصلاً. نعم إن كان موجوداً يلزم تحقّق المحتاج إليه، و إن لم يكن موجوداً فلا، فلكلّ ممكن علّة بحسب نفس الأمر؛ ممتنعاً كانت تلك العلّة أو ممكناً، موجوداً أو معدوماً، فالملكة المذكورة تكون معلولة لأمر موجود لكونها أمراً وجودياً، فيكون عدم ذلك الوجودي علّة لعدمها، و المفروض كون أمر وجودي آخر أيضاً علّة لعدمها، فتجتمع علّتان مستقلّتان، فلو كان الوجودي علّة لأمر عدمي لزم اجتماع العلّتين على معلول واحدٍ هو ذلك الأمر العدمي، و هذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا، و لا يتوجّه عليه المنع الذي ذكره الشارح. نعم يبقى الكلام هاهنا في بطلان الثاني (ض: التالي) بناءً على ما يقال: إنّ توارد العلل المستقلّة على سبيل البدل غير ممتنع، فإذا فرض كون الواجب علّة للملكة و عدم الواجب ممتنع، فلا يجتمع مع ذلك الأمر الوجودي الذي فرض علّة للأمر العدمي، و لا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالاً، و على تقدير كون علّة الملكة أمراً ممكناً يجوز أن لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علّة للعدمي. و يندفع بأنّه على تقدير تحقّق الأمر المفروض علّة للأمر العدمي لا يخلو إمّا أن يوجد الوجودي الذي هو علّة للملكة أو لا. و على الأوّل يلزم اجتماع النقيضين، و على الثاني اجتماع علّتين مستقلّتين. لا يقال: لا نسلّم لزوم اجتماع النقيضين على التقدير الأوّل؛ لجواز أن يتخلف أحدهما لفقد شرط. لأنّا نقول: الترديد في العلّتين المجتمعتين (ذ: المستجمعتين) لشرائط التأثير، فإنّا (ر: لأنّا) نقول: على تقدير تحقّق الوجودي (ر، ذ: + الأمر) المفروض علّة للأمر العدمي مع

موجودة[1]؛ إذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود أزلاً و أبداً. و لو سلّم، يجوز أن يكون علّته واجب الوجود.

لا يقال: فيلزم أن يكون معلوله أيضاً موجوداً؛ لوجود علّته، لجواز أن يكون وجوده متوقّفاً على شرطٍ[2] لم يتحقّق بعد.

(و القبول و الفعل متنافيان مع اتّحاد النسبة؛ لتنافي لازميهما).

قال الحكماء: البسيط الحقيقي الذي لا تعدّد فيه **أصلاً، كالواجب** تعالى، لا يكون مصدراً لأثر و قابلاً له. و بنَوا على ذلك **امتناعَ اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته،** على ما يقوله الأشاعرة، و **استدلّوا على ذلك بأنّ القبول و الفعل متنافيان عند اتّحاد النسبة، أي:** عند اتّحاد **نسبة الفعل و نسبة القبول، بأن تكون نسبة الفعل واقعة بين المتنسبين اللذَين وقع نسبة القبول بينهما. و ذلك لتنافي لازمَيهما، أعني: الوجوب اللازم للفعل و الإمكان اللازم للقبول؛ فإنّ الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول**[3]**، و القابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول، بل يمكن حصوله فيه.**

جميع شرايط التأثير إمّا أن يوجد الوجودي الذي هو علّة للملكة مع جميع شرائط التأثير أيضاً (ض، ر: - أيضاً) **أو لا. و نسوق الكلام، فتفكّر** (الدواني).

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «موجدة».

٢. **قوله: لجواز أن يكون وجوده متوقّفاً على شرائط. أقول: أنت خبير بأنّه حينئذ لا تكون العلّة الفاعلية لتلك الملكة موجودة** بشرائط التأثير، **فيكون علّة لعدم انتفاء الفاعل** من حيث إنّه فاعل بالفعل و إن **كان ذاته موجوداً، و لا شكّ أنّ مراد من يقول بهذا التوجيه أنّ انتفاء** الفاعل بهذا الوجه علّة لانتفاء **المعلول. هذا، و لو استدلّ على هذا المطلوب بأنّا نعلم قطعاً أنّ** انتفاء علّة الملكة كاف في عدمها - سواء **وجد الأمر الوجودي الذي فرض كونه** مؤثّراً في عدمها أو لم يوجد - و إلّا لزم وجود المعلول مع انتفاء **علّته، هذا خلف.** و إذا لم يختلف (ض: يتخلّف) حال الشيء وجوداً و عدماً بوجود آخر و عدمه، لم يكن الآخر علّة له قطعاً، لم يتّجه عليه هذه الشبهات (الدواني).

٣. نسخة بدل خ: «المقبول».

و يرد عليه: أنّه إن أراد أنّ الفاعل إذا استجمع شرائط تأثيره و ارتفع موانعه و صار بالفعل موصوفاً بالفاعلية وجب وجود المفعول[1] منه، فكذا نقول: إنّ القابل إذا اجتمع معه ما يتوقّف عليه كونه قابلاً بالفعل وجب وجود المقبول[2] فيه، فلا فرق بينهما.

و إن أراد أنّ القابل وحده[3] لا يجب معه وجود المقبول و لا عدمه، فكذا نقول: إنّ الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول[4] و لا عدمه، فلا فرق أيضاً.

و الجواب عن ذلك: بأنّ الفاعل يمكن أن يكون مستقلاً في بعض الصُوَر [و] موجباً لمفعوله من حيث إنّه فاعل، دون القابل؛ إذ لا يتصوّر استقلاله و إيجابه من حيث إنّه قابل في شيء من الصُوَر، فالفعل وحده موجب في الجملة، و القبول لا يوجب أصلاً، فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب و امتناعه من تلك الجهة، و هو محال.

أقول: مدفوع بأنّ إمكان الوجوب إنّما هو من جهة الفاعلية[5] - كما صرّح به هذا المجيب - و امتناع الوجوب إنّما هو من جهة القابلية - كما صرّح به أيضاً - فإمكان الوجوب و امتناعه ليسا من جهة واحدة[6]، بل من جهتين مختلفتين، هما الفاعلية و القابلية، و لا محذور في ذلك.

(و تجب المخالفة بين العلّة و المعلول إن كان المعلول محتاجاً لذاته إلى تلك العلّة، و إلّا فلا). يعني: أنّ المعلول إن كان محتاجاً إلى العلّة في ذاته و ماهيته يجب أن تكون ماهيته

---

١. ث: «المعلول».

٢. ج: «المفعول».

٣. ث: - «وحده».

٤. ت، خ: «المقبول».

٥. ج: «الفاعل».

٦. قوله: فإمكان الوجوب و امتناعه ليسا من جهة واحدة. أقول: الفاعلية و القابلية أمران مختلفان لاختلاف لوازمها، فلا يكونان من جهة واحدة، فلا بدّ لهما من جهتين سابقتين عليهما، و به يتمّ المطلوب (الدواني).

مخالفة لماهية العلّة، و إلّا لزم أن تكون ماهية المعلول محتاجة [1] إلى نفسها، و إنّه محال. و إن كان محتاجاً إلى العلّة في شخصه - لا في نوعه و ماهيته - جاز أن يتّفقا في الماهية و أن يختلفا فيها.

(و لا يجب صدق إحدى النسبتين على المصاحب) يعني [2] إذا كان شيء علّة فاعلية لآخر، و كان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل، فإنّه لا يجب أن يكون ذلك المصاحب فاعلاً لذلك الآخر، بل لا يجوز ذلك، لامتناع أن يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة، و كذا الحال في مصاحب المعلول؛ فإنّه لا يجب كونه **معلولاً لعلّة ذلك** المعلول، بل لا يجوز ذلك إذا فُرِضت [3] علّيتها لهما من جهة واحدة.

(و ليس الشخص من العنصريات علّة ذاتية لشخص آخر [4]، و إلّا لم تتناه الأشخاص) يعني: لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته و ماهيته علّةً لآخر [5] منها لزم أن يكون كلّ شخص علّةً لآخر منها؛ لاشتماله على تلك الماهية. و يلزم لا تناهي أشخاص العناصر مترتّبةً موجودةً معاً.

و فيه [6] نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّه يلزم [7] أن يكون [8] كلّ شخص علّة لآخر، و إنّما اللازم أن يكون كلّ

١. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «محتاجاً».

٢. أ، ذ، ر، ز: - «يعني».

٣. ج: «فرض».

٤. س، ش: + «منها».

٥. أ، ث: «للآخر».

٦. خ: «أقول: و فيه».

٧. ث: + «منه».

٨. قوله: و فيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّه يلزم أن يكون. أقول: الظاهر أنّ مراد المصنّف أنّه ليس ماهيته مقتضية لعلّية شخص آخر مطلقاً، بحيث يكون الخصوص مستنداً إلى الخصوص. و يكون مقتضى ماهيته أن يكون علّة لشخص آخر، و حينئذٍ كلّ فرد منها علّة لشخص آخر يناسب خصوصيته، فيلزم لاتناهي أشخاصها كما ذكره بلا ريبة، و ليس مراده كون ماهيته مقتضية لعلّية شخص معيّن حتى يرد ما ذكره الشارح من أنّ اللازم حينئذ كون كلّ فرد علّة لذلك الشخص المعيّن لا عدم تناهي الأشخاص؛ فإنّ

شخص من أشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علّة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضاً.

(و لاستغنائه عنه بغيره). دليل آخر على أنّ العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض، تقريره: أنّ العناصر ليس بعضها أولى- بأن يكون علّة ذاتية لبعضها- من غيره، بل نسبة[1] كلّها في ذلك سواء، فيستغني ما فرضناه معلولاً عمّا فرضناه علّة بغير[2] ذلك المفروض، هذا خلف.

و فيه نظر؛ لأنّ معنى العلّية الذاتية[3]- على ما مرّ- أن يكون علّة بماهيته و حقيقته، لا أن تكون العلّة[4] هي الماهية، بحيث لا يكون لخصوصية الأفراد مدخل في تلك العلّية. فلا معنى لاحتياج المعلول و استغنائه عن خصوصية فردٍ فردٍ.

(و لعدم تقدّمه). دليل آخر، تقريره: أنّ الشخص من العناصر لا يتقدّم بالذات على شخص آخر منها؛ لأنّ كلّ شخص من العناصر يمكن أن يفرض متقدّماً[5] على شخص آخر منها[6] و متأخّراً عنه، و هو هو، و العلّة الذاتية لا بدّ و أن تكون متقدّمة بالذات على المعلول.

و فيه نظر؛ لأنّ إمكان فرض التقدّم و التأخّر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الأمر، و إمكان

ذلك ممّا لا يذهب الوهم إليه، كيف و حينئذٍ يلزم أن يكون ذلك الشخص المعلول علّة لنفسه (الدواني).

١. ث، خ، ج: - «نسبة».

٢. خ: «لغيره».

٣. قوله: و فيه نظرٌ لأنّ معنى العلية الذاتية. أقول: أنت خبير بأنّ مفاد كلام المصنّف نفي كون الشخص من العنصريّات علّة لشخص آخر بسبب ماهيته، فقد نسب (ض: نسبت) العلّية و المعلولية إلى الشخص و جعل الماهية منشأ لتلك العلّية، و حينئذٍ يظهر معنى احتياج المعلول و استغنائه عن خصوصية فرد فرد (الدواني).

٤. ت، ث، ج: «و حقيقته، أي: تكون العلّة».

٥. ث، خ: + «بالذات».

٦. أ، ث، ت، خ: - «منها». ج: - «آخر منها».

التقدم و التأخر بحسب نفس الأمر ممنوع.

(و لتكافؤهما). دليل آخر، تقريره: أنّ الشخص من العناصر تكافئ شخصاً آخر في أنّ أحدهما ليس أولى بأن يكون علّة للآخر من العكس، و المتكافئان لا يكون أحدهما علّة للآخر.

و يرد عليه و على الدليلَين[1] - الأوّل و الثاني - أنّها مبنية على أنّ أشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية، و هو ممنوع.

(و لبقاء أحدهما مع عدم[2] صاحبه). دليل آخر، تقريره: أنّ كلّ شخص من العناصر يجوز أن يبقى بعد عدم شخص آخر، و المعلول لا يجوز أن يبقى بعد[3] علّته.

و فيه نظر؛ لأنّ كليّة هذا الحكم ممنوعة، و الاستواء في التبقية[4] - على تقدير التسليم - لا يفيد ذلك، و الاستقراء الناقص لا يفيد يقيناً.

[كيفية صدور الأفعال منّا]

(و الفعل[5] منّا يفتقر إلى تصوّرٍ جزئي ليتخصّص به الفعل، ثمّ شوق، ثم إرادة، ثمّ حركة من العضلات ليقع منّا الفعل).

إشارة إلى مبادئ الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى النفس الحيوانية، و هي أربعة مترتّبة، أبعدها

---

١. قوله: و يرد عليه و على الدليلين. أقول: يمكن أن يقال: مراد المصنّف أنّه ليس الشخص من العناصر لماهيتها المشتركة بينه و بين ساير الأفراد علّة لشخص آخر، و هذا الحكم يعمّ المشاركات الجنسية و النوعية، و لا يتوقّف على تساوي أشخاص العناصر في الماهيّة النوعية، فتدبّر. و فيه: أنّ إمكان الوجوب و امتناعه ليسا من جهة واحدة، فلا بدّ لها من جهتين سابقتين عليهما، و به يتمّ المطلوب (الدواني).

٢. أ، خ، ذ، ر، ز: - «عدم».

٣. خ: + «عدم».

٤. أ، ت، ث، ج، خ: «في الماهية».

٥. س، ش: «و الفاعل».

عن الأفعال هو التصوّر الجزئي للشيء الملائم أو المنافر[1]، تصوّراً مطابقاً أو غير مطابق. و إنّما ينبغي أن يكون التصوّر جزئياً؛ لأنّ التصوّر الكلّي يكون نسبته[2] إلى جميع الجزئيات على السواء، فلا يقع به جزئي خاصّ، و إلّا يلزم ترجّح أحد الأمور المتساوية على الباقية.

و يليه شوق،[3] ينبعث عن ذلك التصوّر. و ينبعث[4] إلى شوق نحو طلبٍ، و إنّما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً[5] أو غير مطابق، و يسمّى شهوةً. و إلى شوق نحوَ دفعٍ و غلبةٍ، و إنّما ينبعث عن إدراك منافاةٍ في الشيء المكروه أو الضارّ، و يسمّى غضباً. و يليه الإجماع المسمّى بالإرادة.

---

١. ت: «المنافي».

٢. قوله: لأنّ التصور الكلّي يكون نسبته. أقول: فيه نظرٌ؛ لأنّه صرّح بهمنيار في التحصيل بأنّ المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس و العقل الفعّال يصحّ صدوره عن رأي كلّي، و حينئذٍ يتوجّه المناقشة في توقّف الفعل على التصور الجزئي مطلقاً. فإن قيل: قد قيّد المصنّف الفعل بالصادر منّا، و ليس في أفعالنا ما لا مثل له من نوعه، فلا يرد النقض. قلنا: على تقدير التسليم إذا جوّزتم صدور الشيء عن تصور نوعه المنحصر فيه فلمَ لا يجوز أن يصدر عن رأي كلّي منحصر فيه، كما قيل في علم الواجب بالجزئيات؛ لأنّ كلّاً منهما معلوم عنده تعالى بوجه كلّي منحصر في فرد، و إن لم يكن نوعه منحصراً في ذلك الفرد؟ و ما الفرق بين النوع المنحصر في فرد، و العرضي (ض: العرض) المنحصر فيه، حتى جوّزتم صدور المعلول عن تصور الأمر الأوّل دون الثاني، لا بدّ لذلك من بيان. و اعلم أنّهم أثبتوا في الفلك قوة شاعرة جسمانية ليحصل لها الإدراك الجزئي الذي هو مبدأ الحركة الشخصية، متمسّكين بأنّ الراي الكلّي لا ينبعث عنه شوق جزئي، و يرد عليه النقض المذكور. و ما قيل في الجواب من أنّ النفس مع الإرادة الكلّية أمر قارّ، و العلّة القارة ما لم ينضمّ إليها أمر غير قارّ يستحيل أنّ يقتضي أمراً غير قارّ، و إلّا لزم تخلّف المعلول عن العلّة، لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر (الدواني).

٣. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: + «و».

٤. أ، ث، خ، ذ، ر، ز: «ينشىء».

٥. ر، ز: «أو النافع إذا كان مطابقاً».

و يدلّ على مغايرته للشوق[1] كونُ الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه، كما في الدواء البشع. و منه يعلم أنّ الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق. فالقول: بأنّ مبادئ الأفعال[2] الاختيارية أربعة،

---

١. قوله: و يدلّ على مغايرته للشوق. أقول: لم يعرف الشوق الذي هو مقسم الشهوة و الغضب، و حكم بأنّ الشهوة مفقود في الدواء البشع، و قال الأستاذ المحقق قدّس سرّه في أوائل حواشي شرح (ص: - شرح) التجريد أنّ الشهوة ميل جبلّي غير مقدور للبشر (ض: البشر) بخلاف الإرادة، و كذا النفرة حالة جبلّية غير مقدورة بخلاف الكراهة، و قد يشتهي الإنسان ما لا يريده بل يكرهه، كاللذّات المحرمة عند الزاهد، و قد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر (ذ: يتنفر) عنه، كشرب الدواء المرّ عند المرض، و لذلك قالوا إرادة المعاصي ممّا يؤاخذ عليها دون النفرة، (ر، ذ: + و كراهة الطاعات الشاقة يؤاخذ عليها دون النفرة)، انتهى. و كلام الشارح مبني على هذا التفسير. و اعلم أنّ مغايرة الشوق للاجماع يمكن أن يكون بحسب الشدّة و الضعف، بأن يشتدّ الشوق فيصير إجماعاً، و قد صرّح بذلك بهمنيار. و في هذا المقام بحث نفيس حرّرناه في شرح الهياكل، فليرجع إليه (الدواني).

٢. قوله: فالقول بأنّه مبادئ الأفعال. أقول: لا يخفى أنّ مثل ذلك إنّما يلائم المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية، على أنّ دعوى الأغلبية في حيّز المنع؛ فإنّه لو أريد بالإرادة الميل الاختياري- كما يقتضيه مقابلته للشوق المفسّر بالميل الجبلي الغير المقدور- فيرد أنّ شيئاً من الميل المذكور لا يكون اختيارياً؛ فإنّه إذا حصل للقادر التصور بالغاية فكانت تلك الغاية أمراً ضرورياً أو مبهماً به جدلٌ و لم يكن عنه، و ما لم يكن عنه مانع يترتّب عليه الميل التام المؤدي إلى الفعل من غير اختيار، كيف، و لو كان المسمّى بالإرادة اختيارياً ما لاحتاج إلى إرادة أخرى و يتسلسل. لا يقال: الفعل الاختياري قد يترتّب على الشوق دون الإرادة، على ما ذكره الشارح من أنّ القول بأنّ مباديها أربعة بناء على الغالب. لأنّا نقول: على فرض التسليم تحتاج الإرادة إلى الشوق إليها، و نحن نعلم بالوجدان انتفائه؛ إذ لا نجد فينا الشوق إلى الحالة المسماة بالإرادة، بل لا يتصور الإرادة حال الفعل أصلاً، بل إنّما يشتاق إلى الفعل المتصور المصدّق بغايته، كما يشهد به الوجدان، و إن أريد به الميل التابع للروية اختياراً فيكون وصفه بالاختياري باعتبار أنّ مبدأه- و هو الروية- اختياري، فيتوجّه عليه أنّ الأفعال الصادرة عن الحيوانات العجم بأسرها خالية عن هذا الميل؛ لفقد الروية فيها، و الأفعال الاختيارية الإنسانية قد يخلو عنه كما اعترف به، بل نقول الأفعال الباعثة للشوق الغريزي أيضاً أكثرها خالية عن الروية؛ فإنّ المتوغلين في الشهوات أكثر من التابعين للعقل. بل نقول: الأفعال التابعة للعقل أكثرها مخالف لمقتضى الشوق الغريزي، فهي تابعة للإرادة بدونه، فأكثر الأفعال الاختيارية مترتبة إمّا على الشوق بدون الإرادة على

بناءً على الأغلب. و غير مريد[1] لتناول ما يشتهيه، كما إذا منع مانع من حياء أو حمية.

و عند وجود هذا الإجماع يترجّح أحد[2] طرفي الفعل و الترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما. و يليه التحريك[3] من القوّة المنبثّة في العضلات المحرّكة للأعضاء.

هذا، و قد[4] قيل: لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصوّر الجزئي لزم الدور؛ لأنّ تصوّره- من حيث إنّه يمنع من وقوع الشركة- يتوقّف على وجوده؛ لأنّا[5] قبل حدوث السواد المعين مثلاً لا نتصوّر إلّا سواداً واقعاً في هذا المحلّ في هذا الوقت على هذا الشرط، و المقيد بهذه القيود- و إن كانت ألوفاً- لا يكون إلّا كلّياً، و أمّا تصوّر هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل إلّا بعد وجوده، فلو توقّف وجوده على مثل هذا التصوّر كان دوراً.

و أجاب المصنّف: بأنّ إدراك الجزئي قبل وجوده يتوقّف على حصوله في الخيال، لا على حصوله في الخارج. و حصوله في الخارج هو الذي يتوقّف على تحصيل الفاعل إياه، المتوقّف

هذا التفسير، أو بالعكس، فمباديها في الأغلب ثلاثة، لا أربعة كما ذكره. لا يقال: لم يفسّر الشارح الإرادة بما فسّر السيّد قدس سره، فلعلّ الإرادة عنده هو الإجماع الذي يلي الفعل، سواء ترتّب على الروية أو لا. و الشوق حالة مفسّرة بما ذكره الشارح، و حينئذٍ يظهر أنّ الغالب ترتّب الفعل على كليهما؛ لأنّ الإرادة لازمة في كلّ فعل اختياري، و الشوق موجود في أكثرها؛ بناءً على أنّ الأفعال التابعة للشوق الغريزي أكثر من الأفعال المخالفة لها. لأنّا نقول: هذه الأكثرية ممنوع؛ فإنّ الأفعال العادية و الشرعية أكثرها مخالف لمقتضى الشوق العزيزي، و أيضاً أكثرها يصدر على وجه يتضمن كلفة يتخالف مقتضى الشوق، كالأكل و الشرب و غيرهما؛ فإنّهما في الأغلب يراعى فيها الرسوم العادية أو الشرعية المخالفة لمقتضى الشوق الغريزي كما يشهد بالاستقراء، و بالجملة لا يثبت كون الأفعال التي هي مشوّقة بحسب الغريزة أكثر ممّا ليست بمشوقة (الدواني).

١. عطف على قوله: «مريداً لتناول ما لا يشتهيه».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: - «أحد».

٣. خ: «الحركة».

٤. أ، ث، ذ، ر، ز: - «قد».

٥. خ: «لأنّ».

على إدراكه؛ فإنّه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأً لحصوله في الخيال، فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأً لحصوله في الخارج، فلا يلزم الدور.

(و الحركة) الاختيارية **(إلى مكان تتبع إرادة بحسبها)** أي: بحسب تلك الحركة **(و جزئيات تلك الحركة تتبع**[1] **تخيلات و إرادات**[2] **جزئية)**.

إشارة إلى جواب سؤال ربما يورد، فيقال: **الحركة على مسافة تكفي** فيها إرادة متعلّقة بقطع جميعها ناشئة من تصوّر الحركة عليها، مع أنّها **مشتملة على حدود يقطعها المتحرّك**، من غير أن يتصوّرها بخصوصها و يتعلّق إرادته **بالحركة إليها و الحركة عنها**[3]**، بل تلك الإرادة الكلّية المتعلّقة** بقطع المسافة **بأسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلّقة بتلك الحدود. فظهر أنّ الأفعال الجزئية الصادرة عنّا لا يحتاج إلى تصوّرات و إرادات جزئية.**

و تقرير الجواب: أنّ صدور الحركة عن الإرادة الكلّية يتوقّف على وجود الإرادة الجزئية. بيان **ذلك: أنّ** المتحرّك على مسافةٍ[4] **يتخيلها أوّلاً، و تنبعث منه إرادة كلّية متعلّقة بقطع جميعها، ثمّ إنّه يتخيل حدّاً جزئياً** من حدودها، **و تنبعث من تخيله إرادة جزئية متعلّقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه و بين ذلك الحدّ. و بعد قطعه إياه يتخيل حدّاً آخر و هكذا. فلو انقطع بعد وصوله إلى حدّ معين من حدودها تخيلُه لحدّ آخر بعده انقطعت حركته، و لم يتجاوز ذلك الحدّ الذي وصل إليه،**

---

١. خ: «يتبع».

٢. خ: «إرادة».

٣. ت، ج: «عليها».

٤. **قوله: بيان ذلك أنّ المتحرك على مسافة.** أقول: فيه بحث؛ إذ لا توقّف للإرادة الكلّية على تخيّل **المسافة، بل يكفي فيها التعقّل**، و قطع المسافة (ر، ذ: + لا يتوقّف) على إدراك كلّ المسافة أوّلاً على **سبيل التخيّل**؛ لجواز أن يدرك أوّلاً جزءاً منها فيقطعه ثمّ جزءاً آخر و هكذا. و لهذا الأخير وجه دفع؛ إذ حينئذٍ يكون في كلّ قصد ذلك الجزء المتصوّر تمام المسافة المتصوّرة، و بذلك يحصل الغرض من هذا الكلام، و هو أنّ السابق تصوّر المسافة و الإرادة المتعلّقة بها ثمّ ينبعث منه التصوّرات المتعلّقة بجزء جزء و الإرادات الجزئية التابعة لها (ر: و الإرادة الجزئية الباقية) (الدواني).

و يبقى واقفاً. فكلّ جزء من أجزاء المسافة يتعلّق به تخيلٌ، و تنبعث منه إرادة جزئية تترتّب عليها الحركة على ذلك الجزء.

فهذه التخيلات و الإرادات مستمرّة استمرار الحركات. و كما أنّ استمرار الحركات لا يمنع تشخصيتها[1]، و لا يقتضي كونها كلّية، كذلك استمرار التخيلات و الإرادات هكذا- متجدّدةً متصرمة- لا يمنع جزئيتها، و لا يقتضي كلّيتها.

و لمّا اعترض: بأنّ التخيلات و الإرادات الجزئية أمور حادثة جزئية، فلا بدّ لها من علل جزئية حادثة، و الكلام فيها كالكلام في الأولى[2]، فيتسلسل[3]. ثمّ التسلسل إن كان دفعة[4] فهو محال، و إن كان السابق علّة للّاحق كان أيضاً محالاً؛ لأنّ السابق ينعدم حال حصول[5] اللاحق، و المعدوم لا يكون علّة للموجود؛ أجاب بقوله:

(يكون[6] السابق من هذه) التخيلات **(علّة[7] للسابق من تلك)** الإرادات **(المعدّة لحصول)** تخيلات و إرادات **(أخرى، فتتّصل الإرادات في النفس، و الحركات في المسافة إلى آخرها[8])**.

يعني: أنّ السابق علّة معدّة للّاحق، فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق؛ لأنّ العلّة

---

١. أ، خ: «تشخصها»، نسخة بدل خ: «شخصيتها».

٢. ت، ث، خ، ج: «الأوّل».

٣. ث: - «فيتسلسل»، ت، خ، ج: «فتسلسل».

٤. قوله: ثمّ التسلسل إن كان دفعة. أقول: في هذا الترديد خلل؛ لأنّ المراد بالدفعة إن كان معيّتها بالذات فالبحث (ض: فالمبحث) لا يحتمله؛ لأنّ الكلام في العلل، و إن كان المراد معيّتها بالزمان فلا تقابل بينه و بين الشقّ الثاني؛ إذ تلك المعيّة لازمة على التقدير الثاني أيضاً (الدواني).

٥. ت: «وصول».

٦. س: «فيكون».

٧. ش: «العلّة».

٨. س: «آخرهما».

المعدّة تجب أن لا يجامع المعلول، على ما مرّ تحقيقه.

ثمّ اعترض: بأنّ الإنسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كفرسخ مثلاً أنّه يقصد نهايتها و يتوجه إلى تلك النهاية، مع ذهوله عن الحدود الواقعة[1] في أثنائها، إمّا لغفلته عنها، أو لاشتغال نفسه بشاغلٍ، من خوف أو مرض.

و أيضاً: فالذي يتوقّف عليه الحركة إمّا أن يكون تخيل كلّ واحد[2] من الحدود التي تفرض في المسافة، أو تخيل بعضها دون بعض.[3] الأوّل يقتضي تصوّرات[4] غير متناهية مرّات غير متناهية؛ لأنّ المسافة منصّفة إلى غير النهاية، و كلّ نصف من تلك الأنصاف التي لا يتناهى شأنه ذلك، لكن كلّ عاقل يجد من نفسه عند الحركة أنّ الأمر ليس كذلك.

و الثاني يوجب جواز تحقّق الحركة على كلّ المسافة من غير قصد إلى شيء من أجزائها؛ لأنّه إذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجُز في كلّها، و إلّا يلزم الترجّح بلا مرجّح.

و أيضاً: لا يكون حينئذٍ التخيلات و الإرادات متّصلة، كما زعم و جَعَل إتّصالها سبباً لاستمرار الحركة.

---

١. قوله: مع ذهوله عن الحدود الواقعة. أقول: لا يخفى على من راجع وجدانه أنّ المتحرك بالاختيار يدرك أجزاء المسافة شيئاً فشيئاً، و لذلك إذا غشيته الظلمة فلم يدرك الطريق، و قد وقف عن السير، فكما أنّ الحركة مستمرة على سبيل التدريج كذلك الإدراك مستمر على هذا النهج، و استمرار تصور المسافة على هذا النهج لا يستلزم إدراك الحدود المفروضة فيها؛ إذ الحركة الواحدة المتصلة يستدعي إدراكاً واحداً مستمراً على سبيل التدريج. نعم، إذا تعدد الحركات كما في الخطوات المتعاقبة كانت هناك تصورات متعدّدة لمسافات متعددة، لكن لمّا صار تلك التصوّرات ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمّل، فربما يشتبه الأمر فيتوهم أنه لم يدركها أو ينسي إدراكها، و من البيّن أنّ الإدراك شيء، و إدراك الإدراك شيء آخر، و انحفاظ ذلك الإدراك شيء آخر (الدواني).

٢. أ، ت، ث، ج، خ، ذ، ر: - «واحد»

٣. ج: + «و».

٤. أ، خ، ج: «قصوداً». ت: «تصوراً».

و أجاب عن أصل السؤال بعضُ المحقّقين: بأنّ الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسّط، دون الحركة بمعنى القطع[١]، و سيأتي تحقيق ذلك و بيان[٢] أنّ الحركة[٣] بمعنى التوسّط أمر واحد شخصي من مبدأ المسافة إلى منتهاها، فيكفي فيها تخيل المسافة[٤] بأسرها إجمالاً و إرادة

---

١. أ، ث، ت، خ، ج: «قطع المسافة».

٢. ث: - «ذلك». ز: «بيانه».

٣. ج: «تحقيق ذلك بيان ذلك أنّ الحركة».

٤. قوله: فيكفي فيها تخيّل المسافة. أقول: أنت خبير بأنّ الأمر الغير القارّ إلّا بالانضمام أمر غير قارّ كما سبق. و الحركة التوسطية و إن كانت أمراً قارّاً استمر من مبدء المسافة إلى منتهاها، لكن يلزمها تبدل النسبة إلى الحدود المفروضة في المسافة على سبيل التعاقب، فهي و إن كانت قارّة بحسب الذات فهي غير قارّ بحسب العارض، فيعود الكلام أنّ القارّ العارض لغير القارّ أمر قارّ بانفراده بدون انضمام أمر غير قارّ. قال الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل بيان المحرّك القريب للسماوات: «و نقول: إنّه لا يجوز أن يكون مبدأ حركة القريب قوة عقلية صرفة، لا يتغيّر و لا يتخيّل الجزئيات البتة، و كنّا قد أشرنا إلى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، و أوضحنا أنّ الحركة معنى تجدد النسب، و كلّ شرط منه مختص بسلب؛ فإنّه لا ثبات له و لا يجوز أن يكون عين معنى ثابت البتة وجده. فإن قلت عن معنى ثابت متجدد فيجب أن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال. أمّا إن كانت الحركة عن طبيعة فيجب أن يكون كلّ حركة يتجدّد فيه فليجدّد قرب و بعد من النهاية، و لولا ذلك التجدّد لم يكن يتجدّد حركة؛ فإنّ الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلّا ثابت. و أمّا إن كانت عن إرادة فيجب أن يكون إرادة متجدّدة جزئية؛ فإنّ الإرادة الكلّية نسبتها إلى كلّ شطر من الحركة نسبة واحدة، فلا يجب أن يتعيّن بها هذه الحركة دون هذه؛ فإنّها إن كانت لذاتها علّة لهذه الحركة لم يجز أن تبطل هذه الحركة، و إن كانت علّة لهذه الحركة بسبب حركة ما قبلها أو بعدها معدومةً كان المعدوم موجباً لموجود، و المعدوم لا يكون موجباً لموجود، و إن كانت قد يكون الأعدام علّة الأعدام. و إن كانت العلّة لأمور متجدّدة فالسؤال في تجدّدها ثابت، فإن كانت تجدّداً طبيعياً لزم المحال الذي قدّمناه، و إن كان إرادياً يتبدّل بحسب تصورات متجدّدة، فهو يثبت الذي يريده». ثمّ أورد على نفسه أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون الأمر المتجدّد هو العقلية المنتقلة؛ إذ يمكن أن ينتقل العقل النفساني من معقول إلى معقول آخر، فيجوز أن يتحد الحركة لتجدّد الإرادة العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجددة. فأجاب بما

حاصله أنّ الإرادة الكلّية و إن كانت على سبيل التجدّد، فهي متعلّقة بطبيعة مشتركة، و نسبتها إلى جميع أجزاء تلك الحركة على سواء، فلا يصدق عنها شيء منها؛ لأنّ العلّة لابدّ أن يكون لها خصوصية بالنسبة إلى المعلول لا يكون لها مع غيره، فإذا انتفت الخصوصية لم يتحقّق العلّية. و بيّن ذلك بأنّ الحدود المفروضة في الحركة المستديرة متحدة بالنوع، فلا يتعلّق الإرادة العقلية بخصوص الحركة من أحدهما إلى الآخر. أقول: و لا يخلو من مناقشة. ثمّ إذا تمهّد ذلك فنقول: تخيّل المسافة بأسرها إجمالاً غير متجدّد، فلا يكفي في صدور الحركة المستلزمة لتجدّد النسب كما تبيّن. اللّهمّ إلّا أن يقال: مراده تخيّل المسافة إجمالاً على وجه التجدّد، كما يتخيّل الخطّ الممثّل من القطرة النازلة كذلك، و يكون المراد بالإجمال تخيّل قطعة قطعة بصورة مفردة، بل أن يكون هناك حركة نفسانية في تخيّل المسافة بالأسر، فيتخيّل تلك المسافة على سبيل التدريج. و حينئذٍ يكون كلاماً محقّقاً راجعاً إلى ما أسلفناه، لكن يبقى الكلام في استناد الحركة المتخيلة؛ إذ لا يمكن أن يستند إلى أمر ثابت؛ لما مرّ، فيلزم استنادها إلى متجدّد آخر، و هكذا، فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات المترتبة في العلّية؛ إذ لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل إلى الحركة الدورية و ما يتبعها كالزمان؛ لاستلزامه الدور. و أجاب عنه في شرح الإشارات بأنّ الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضاً سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس، و الحركات في الجسم لا يتسلسل دفعة؛ لأنّ الإرادة ليكون الجسم في حدّ ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه، فإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم و في حال وجود الإرادة في ذلك الحدّ الذي يريده؛ لأنّ إرادة الإيجاد لا يتعلق بالموجود، بل كان في حدّ آخر قبله، و امتنع أن يحصل في الحدّ الذي يريده حال كونه في الحدّ الذي قبله، فإذن تأخّر كونه في الحدّ الذي عن وجوده الإرادة لأمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل، لا إلى الإرادة التي هو الفاعل، و مع وصوله إلى الحدّ الذي يريده- يعني تلك الإرادة- و يتجدّد غيرها، فيصير كلّ وصول سبباً لوجود إرادة يتجدّد مع ذلك الوصول، و وجود كلّ إرادة سبباً لوصول متأخّر عنها، فتستمر الإرادات و الحركات استمرار شيء غير قارّ، بل على سبيل تصرّم و تجدّد، و السابق لا يكون بانفراده علّة للاحق، بل هو شرط ما تتمّ العلّة بانضيافه إليها، انتهى كلامه. فيه بحث، أمّا أوّلاً: فلأنّ قوله: «إرادة إيجاد لا يتعلق بالموجود» ممنوع؛ لجواز أن يكون تقدّم الإرادة على وجوده تقدماً ذاتياً لا زمانياً، كما في إرادة الواجب تعالى للقديم على مذهبهم، و ليس في قوله: «فإذن تأخّر كونه في الحدّ...» ما يدفع ذلك؛ لأنّ كون الجسم لا يكون في زمان واحد في مكانين لا يستلزم اجتماع إرادة الحصول في مكان مقارناً بالزمان متقدّماً عليه

متعلّقة بالحركة عليها. و لا حاجة إلى تخيل الحدود المفروضة عليها و توجّه القصد إليها بخصوصها؛ إذ ليس هناك حركات متعدّدة، بل حركة واحدة جزئية، فلا ترد الحركة على مسافة

بالذات. و أنت خبير بأن لا يحتاج في الجواب إلى دعوى امتناع الاجتماع، بل يكفيه جواز التقدّم. و أيضاً لا يحتاج في تقدّم الإرادة على الكون في الجدّ المراد إلى هذه المقدمة، بل يكفي أن يقال: إنّ الكون فيه إنّما يكون بالحركة، فلا يكون في حال الإرادة فيها. و لا يخفى أنّ هذا لا يدلّ على عدم بقاء الإرادة حال الوصول، و لا يتوقّف المطلوب عليه. و أمّا ثانياً: فلأنّ حاصل الجواب أنّ كلّ قطعة سابقة من الحركة علّة معدة للقطعة اللاحقة من الإرادة، و كذا كلّ قطعة سابقة من الإرادة معدّة للقطعة اللاحقة من الحركة، و هكذا إلى ما لا نهاية له من الطرفين. و حينئذٍ تكون السلسلتان متساويتين في العلّية و المعلولية، فلا يتحقق الاحتياج إلى أمر متجدّد خارج عنها، لا يكون إحداهما علّة للأخرى و لا معلولاً لها على الإطلاق، بل يكون علّيتهما و معلوليتهما بحسب أجزائهما العرضية، و إذا جاز ذلك أمكن أن يقال: كلّ سابق من الحركة عقدة معدّة اللاحق منها إلى غير النهاية عن الطرفين من غير استناد إلى متجدّد خارج، و هو مندفع؛ لأنّ الحركة الإرادية لابدّ من استنادها إلى الإرادة، ثمّ الإرادة الكلّية لا تكفي كما تقرّر، فلابدّ من إرادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب، ثمّ تصرّم الأجزاء المفروضة في الإرادة لا يمكن استنادها إلى نفسها، فتعيّن ما ذكره. فإن قلت: يشكل أمر الحركات التي لها بذاته، كحركاتنا الإدراكيه دبة و الحركات الطبيعية؛ إذ الجزء الأوّل منها لا يكون مسبوقاً بجزء متجدّد من السلسلتين المفروضتين في الإرادة و الحركات. قلت: الحركات و إن كانت متناهية من المبدء ليس لها جزء أوّل؛ فأنّها منقسمة إلى غير النهاية، و الحال في الحركات الإرادية المبتدئة كذلك يستند كلّ جزء منها إلى جزء من الإرادة سابق عليه، و ذلك الجزء من الإرادة يستند إلى جزء من الحركة السابق عليه؛ فإنّ الساكن في مكان مثلاً يتصور أوّلاً مكاناً آخر، و يعتقد في الكون فيه فائدة كلقاء صديق مثلاً، فيريد الكون فيه، فيتخيّل المسافة التي بينهما تخيّلاً تدريجاً تصحبه إرادة متجدّدة تدريجية، فتستمر الإرادة و الحركات. فكلّ جزء من الحركة موجودٍ أو مفروض مستندٌ إلى جزء موجود أو مفروض من الإرادة سابق عليه، و كذا كلّ جزء من الإرادة مستند إلى جزء من الحركة سابق عليه. و أمّا الحركات الطبيعية و القسرية فتجدّدها بسبب تجدّد مراتب الميل، كما سبق عن الشيخ؛ إذ كلّما قطع المتحرك جزءاً من المسافة يتجدّد له مرتبة من الميل و تجدّد ميل آخر أشدّ من الأوّل أو أضعف إلى أن ينقطع تجدّد الميل فينقطع الحركة. و يمكن أن يقال: إنّ الحركات المبتدئة مرتبطة بالحركات الفلكية التي لا بداية لها. فكُن على بصيرة في هذا المقام؛ فإنّه من مزالّ الأقدام (الدواني).

نقضاً على القاعدة[1] القائلة: إنّ كلّ فعل جزئي يحتاج إلى تصوّر و إرادة جزئيين. و ما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع، و كذا ما أجيب به عن سؤاله و ما اعترض به على الجواب أيضاً، فالكلّ ساقط، و تلك القاعدة مشيدة.

[تأثير القوى الجسمانية]

(و يشترط في صدق التأثير على المقارن: الوضع). قال الحكماء: يشترط[2] في أن يصدق على المقارن للمادّة- أعني: الصور و الأعراض المقارنة لها- أنّه مؤثّر وضعٌ خاصّ بينه و بين ما يؤثّر هو فيه؛ لأنّ الصور و الأعراض المقارنة[3] قوامها بموادّ الأجسام، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادّة، فيكون بمشاركة من الوضع. و لذلك كان[4] النار لا تسخّن[5] أي شيء اتّفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها[6]، أو ما كان له وضع آخر بالقياس إليه[7]. و الشمس لا تضيء كلّ شيء اتّفق، بل ما كان مقابلاً لجرمها[8].

و اعترض عليه[9]: بأنّه إن أراد بوساطة المادّة توقّف الفعل على تحقّق المادّة[10]، فذلك مسلّم؛ لأنّ ذات الفاعل- أعني: الصور و الأعراض- متوقّف عليها، فيتوقّف فعله أيضاً عليها بالضرورة،

---

١. ج: «الفائدة». أ، ر: - «القاعدة».

٢. خ: «يشترط».

٣. أ، ج: - «المقارنة».

٤. أ، ت: «فانّ».

٥. ث: «لذلك قيل بأنّ النار لا يسخّن».

٦. خ: «بجرمها».

٧. أ: - «إليه». ت، خ، ج: - «أو ما كان له وضع آخر بالقياس إليه».

٨. خ: «بجرمها». ذ، ر: + «إليه».

٩. ث، خ، ج: - «عليه».

١٠. أ، خ: «أنّ تحقق الفعل بتوقّف على تحقق المادّة».

لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير. و إن أراد بها أنّ لوضعها مدخلاً في تأثيرها فذلك ممنوع؛ فإنّ المادّي يتأثّر عن المجرّد لكون خصوصية ذات المجرّد مقتضية للتأثير[1]، فلِمَ لا يجوز أن يكون المادّي بعد تحصّله بالمادّة مؤثّراً بخصوصية ذاته في المجرّد، فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره، و إن كان حالاً في المادّة و[2] مقارناً للوضع، و أيّ فرق بين التأثير و التأثّر في ذلك؟

و أيضاً: فإنّ النفس الناطقة تتأثّر عمّا يرتسم في قواها المتخيلة و المتوهّمة؛ فإنّه يحصل لها بواسطتها أعراضٌ نفسانية - كالغضب و الفرح و غيرهما - مع أنّ النفس و أعراضها لا وضع لها، و تلك الأمور المرتسمة في قواها مادّية ذوات أوضاع.

و ما يقال: من أنّ هذه معدّات للنفس و كلامنا في المؤثّر، مدفوع: بأنّ أقلّ مراتبها الإعداد، و هو تأثير أيضاً.

(و التناهي) أي: و يشترط في صدق التأثير على المقارن تناهي آثاره. فيكون قوله: التناهي. معطوفاً على قوله: الوضع. و الظاهر من هذا العطف[3] توقّف تأثير القوّة الجسمانية على التناهي كتوقّفه على الوضع، لكنّ الظاهر - كما هو المفهوم من كلامهم - أنّ التأثير متوقّف على الوضع و مستلزم للتناهي، و لعلّ المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط.

(بحسب المدّة و العدّة و الشدّة التي باعتبارها يصدق التناهي، و عدمه الخاصّ على

---

١. خ: + «فيه».

٢. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: - «و».

٣. قوله: و الظاهر من هذا العطف. أقول: مفهوم هذا العطف هو توقّف صدق التأثير على التناهي، لا توقّف نفس التأثير، و من البيّن أنّ التأثير أعمّ من التأثير المتناهي، فصدق (ر، ذ: و صدق) العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرّر في موضعه، و التأثير المطلق ذاتي بالنسبة إلى التأثير المتناهي؛ إذ المراد بهما مفهوماهما، و التأثير المطلق ذاتي بالنسبة إلى المقيّد. و لعلّ المصنف إنّما أقحم لفظ الصدق لهذا المعنى، و إلّا لكان المطلوب أن يقول: «يشترط في التأثير» بدون لفظ الصدق (الدواني).

المؤثّر) بالنظر إلى آثاره.

إشارة إلى أنّ صدق التناهي و عدمه الخاص - أعني: عدم التناهي عمّا من شأنه أن يكون متناهياً، و هو عدم الملكة - على المؤثّر - نظراً إلى آثاره - إنّما يكون بحسب المدّة أو[1] العدّة أو[2] الشدّة ليتوسّل بإثبات تناهيه بحسب تلك الأمور الثلاثة على إثبات أنّ القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقاً.

و ذلك، أعني: أنّ المؤثّر لا يوصف بتناهي **و لا تناهي آثاره إلّا** بحسب أحد تلك الأمور الثلاثة؛ لأنّ التناهي و اللاتناهي - بمعنى عدم **الملكة - من الأعراض الذاتية الأوّلية للكمّية، فإذا** وصف المؤثّر بالتناهي أو اللاتناهي نظراً **إلى آثاره فلا بدّ أن يعتبر إمّا عدد الآثار، و هو التناهي و** اللاتناهي بحسب العدّة، و إمّا زمانها. **و حينئذٍ إمّا أن يعتبر تناهيه في الزيادة و الكثرة، و هو التناهي** **بحسب المدّة، أو في النقصان و القلّة، و هو التناهي بحسب الشدّة.**

ثمّ إنّ اللاتناهي في[3] **الشدّة ظاهر البطلان، و لذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه، و أقام الحجّة على امتناع اللاتناهي بحسب المدّة و العدّة.**

و ذلك، أعني: بطلان اللاتناهي في[4] **الشدّة؛ لأنّ القوى إذا اختلفت في الشدّة، كرماة يقطع سهامُهم مسافةً واحدة محدودة في أزمنة مختلفة، فلا شكّ أنّ التي زمانها أقلّ هي أشدّ قوّة من التي زمانها أكثر. فما يكون غير متناهية في الشدّة وجب أن تقع الحركة الصادرة عنها في زمانٍ لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان أقلّ منه، لكن كلّ زمان قابل للقسمة، فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتّحاد المسافة يكون أسرع، فمصدرها**[5] **أشدّ و أقوى.** فلا يكون مصدر الأولى غير

---

١. ج: «و».

٢. ج: «و».

٣. أ، ث: «بحسب».

٤. خ: «بحسب».

٥. خ: + «يكون».

متناه[1] في الشدّة، و المقدّر خلافه.

و اعترض عليه: بأنّا لا نسلّم[2] أنّ قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الأمر، و إمكان فرض قطعها لا يجدي نفعاً؛ لجواز أن يكون المفروض محالاً مُستلزماً لمحالٍ آخر.

(لأنّ القسري يختلف باختلاف القابل، و مع اتّحاد المبدأ يتفاوت مقابله. و الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل، لتساوي الصغير و الكبير في القبول، فإذا[3] تحرّكا مع اتحاد[4] المبدء عُرِض التناهي).

قالوا: لا شكّ أنّ التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور، بمعنى: أنّه كلّما كان المقسور[5] أكبر كان تحريك القاسر له أضعف؛ لكون معاوقته و ممانعته أكثر و أقوى؛ لأنّه إنّما يعاوق بحسب طبيعته، و هي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم الصغير؛ لاشتماله على مثل

---

١. ث، ذ، ر، ز: «متناهية».

٢. قوله: و اعترض عليه بأنّا لا نسلّم. أقول: هذا الإيراد إنّما يتوجّه لو كان معنى اللاتناهي في الشدّة مجرّد عدم إمكان قطع تلك المسافة في زمان أقلّ، و ليس كذلك، بل معناه- على قياس اللاتناهي في المدّة و العدّة- أن لا يتصوّر الزيادة عليه من الجانب الذي هو فيه (ر، ذ: - فيه) غير متناه، و حينئذٍ لا يتوجّه الإيراد بمنع بلوغ الصغر إلى حدّ لا يمكن فرض ما هو أصغر منه. و اعلم أنّه أبطل بهمنيار في التحصيل اللاتناهي في الشدّة بوجه آخر، و هو أنّ تلك الحركة إن كانت نهاية في الشدّة حتى لا يكون ورائه شدّة و كلّ نهاية ففي متناه فيكون الحركة متناهية و إن لم تكن نهاية في الشدة، و كان ورائها شدّة أخرى، فلا يكون غير متناهي الشدّة (ص: غير متناهية). أقول: قد أخذ ذلك من النجاة، و محصّلة أنّه لا معنى للاتناهي في الشدة بخلاف المدّة و العدّة؛ إذ فيهما لا يلزم التناهي على تقدير أن لا يكون ورائه مدّة أخرى أو عدّة أخرى؛ فإنّ انتفاء المرتبة الزائدة فيهما (ر، ذ: فيها) لأجل اللاتناهي؛ إذ لا يمكن الزيادة على الغير (ر، ذ: غير) المتناهي النسق النظام في الجانب الذي هو فيه غير متناه، بخلاف الشدّة؛ فإنّ انتفاء الزيادة عليها يستلزم كونها نهاية في الشدّة. فتأمّل (الدواني).

٣. ش: «و إذا».

٤. أ، ت، ث، ر: - «اتحاد».

٥. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - «المقسور».

طبيعة الصغير مع الزيادة. فإذا فرضنا تحريك الجسم بقوّته[1] جسماً من مبدء معين، ثمّ تحريكه جسماً آخر مماثلاً له بحسب الطبيعة و أكبر منه بحسب المقدار، بتلك القوّة بعينها و من ذلك المبدء بعينه، لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين، بأن يكون حركة الأصغر أكثر من حركة الأكبر، لكون المعاوقة فيه أقلّ. فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر، و يلزم منه إنتهاء حركة الأصغر؛ لأنّها إنّما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره؛ إذ المفروض أنّه لا تفاوت إلّا بذلك، و التأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل، بمعنى أنّه كلّما كان الجسم أعظم مقداراً كانت الطبيعة أقوى و أكثر آثاراً؛ لأنّ القوى الجسمانية إنّما تختلف باختلاف محالّها بالصغر و الكبر، لكونها متجزية بتجزيتها.

و أمّا في قبول الحركة فالصغير و الكبير متساويان؛ لأنّ ذلك للجسمية، و هي فيهما[2] على السوية. فإذا فرضنا حركة الصغير و الكبير بالطبع من مبدء معين لزم التفاوت في الجانب الآخر؛ ضرورةَ أنّ الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكلّ، فتنقطع حركة الصغير، و يلزم منه انتهاء حركة الكبير؛ لكونها[3] على نسبة جسميتهما[4].

و نوقض الدليل إجمالاً بالحركات[5] الفلكية؛ فإنّها مع عدم تناهيها عندهم مستندة إلى قوى جسمانية، لها إدراكات جزئية؛ إذ التعقّل الكلّي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق.

و أجيب: بأنّ مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة[6] بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية

---

١. خ: «لقوّته».

٢. أ، ت، ج، ذ، ر، ز: «فيها».

٣. أ، ج، ذ، ر، ز: «لكونهما».

٤. ت: «جسمانيّة». خ: «جسميتها».

٥. ج: «بالحركة».

٦. قوله: هي الجواهر المفارقة. أقول: لعلّه أراد بالجواهر المفارقة ما يعمّ العقول و نفوسها المجرّدة؛ فإنّ مذهبهم أنّ النفوس المجرّدة الفلكية يتأتّر تحريكها بوساطة (ر، ذ: بواسطة) القوة الجسمانية المنطبعة فيها المسمّاة بالعقول المفارقة (الدواني).

لا تكون مؤثّرة آثاراً غير متناهية، لا المنصبغة في أجرامها. و البرهان إنّما قام على أنّ القوّة الجسمانية على أنّها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار.

و رُدّ: بأنّه لمّا جاز بقاء القوّة الجسمانية مدّة غير متناهية[1]، و كونها واسطة في صدور آثار لا

---

١. قوله: و ردّ بأنّه لما جاز بقاء القوّة الجسمانية مدّة غير متناهية. أقول: لا يخفى أنّ النقض الإجمالي دعوى، فلابدّ من إثبات هذه الملازمة ليتمّ النقض و دونه خرط القتاد؛ إذ البرهان ربما لا يجري في التوسط؛ لجواز كون (ز: أن يكون) كلّ القوة الجسماني (ز: قوّة جسمانية) واسطة في التأثير و جزؤها لا يكون كذلك بخلاف القوّة المؤثّرة؛ فإنّها سارية في الجسم ذى القوة فيكون للجزء قوة من (ز: + جنس) قوة الكلّ، كما ذكره الشيخ في الشفاء، ثمّ أورد على نفسه أنّه يجوز أن يكون القوة الغير المتناهية إنّما يوجد لجملة (ز: بجملة) الجسم، فإذا قسم الجملة (ز: الجسم) بطلت، فلم يوجد من تلك القوة شيء للجزء، فلم يقوى الجزء على شيء ممّا يقوى عليه الكلّ، كما يوجد من القوى في الأجسام المركّبة بعد المزج و لا يكون موجودة لشيء من الأركان التي امتزجت عنه، و كما أنّ المحرّكين للسفينة لا يحرّكها واحد منهم البتة، فأجاب بأنّ الأمر ليس على ما قرّرت؛ إذ القوة وإن كانت للجسم حال اجتماع أجزائه و بحال مزاجه، فإنّها مع ذلك يكون سارية في جملته، وإلّا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكلّ. و إذا كانت سارية في الجملة كان لبعضها بعض القوة، فيكون البسيط إذن في حال المزاج حاملاً للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكلّ، و إنّما لا يحملها في حال الانفراد، و ليس يجب أن يكون فرضنا للجسم بعضاً ملجئنا إلى أن نأخذ ذلك (ز: + البعض) بشرط قطعه و إبانته حتى يكون لقائل أن يقول: إنّ البعض المبان لا يحمل من القوة شيئاً، بل يكفينا أن نعيّن (ز: نثبت) بعضاً منه و هو بحاله، ليتعرّف حال ما يصدر عن ذلك البعض و عن القوة التي فيه وحدها ليعرف المفروغ عنه على سبيل التقدير. و أمّا المحرّكون للسفينة فإنّ الواحد منهم و إن لم يمكنه أن يحرّك كلّ سفينة، يمكنه أن يحرّك أصغر منه لا محالة، و يلزم ما قلناه. أقول: قوله: «و إلّا لكانت قوّة لبعض الجملة دون الكلّ» في حيّز المنع، و هو ظاهر. و قوله: «فإنّ الواحد منهم و إن لم يمكنه تحريك السفينة يمكنه تحريك أصغر منه» غير نافع في لزوم ما قاله؛ إذ حينئذٍ نقول: إنّ جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المقسور إلى غير النهاية، و لا يلزم مساوات الجزء الكلّ في التأثير؛ إذ الكلّ يحرّك الكلّ و الجزء الجزء، و إنّما خصصنا بالقسرية؛ إذ لا تفاوت في القوة الطبيعية بين تحريك الكلّ و الجزء؛ فإنّ العظم و الصغر في الجسم البسيط الذي لا عايق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتاً في التحريك الطبيعي،

تتناهى، جاز أيضاً كونها مبادي لتلك الآثار؛ لأنها المباشرة لتلك التحريكات عندهم إذا كانت واسطة، فليجز أن يباشرها استقلالاً أيضاً.

و تفصيلاً: بأنّه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما، بل هي كالأعداد التي لم توجد، فلا يصحّ الحكم عليها بالزيادة و النقصان. و هذا هو الذي عوّلوا عليه في جواب دليل المتكلّمين على تناهي الحوادث؛ فإنّهم لمّا استدلّوا على وجوب تناهيها[1] بازديادها

فما يحرّك الجزء يحرّك الكلّ فيلزم التساوات، بخلاف القسرية؛ فإنّ المعاوق في الكلّ أكثر منه في الجزء،، و هذا الأخير قد تعرّض له الشيخ في آخر البحث. و قال الجواب عنه بأن يتذكّر ما اشترطناه من حيث (ز: حديث) اعتبار ذلك على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود، و أشار بذلك إلى ما قال في تقرير البرهان: «أنّا لسنا نحتاج إلى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل، بل نقول: إنّ ما نقدّر مناسبة (ز: مناسبته) توجب هذا الحكم فهو متناه على نحو التقديرات التي يفعلها المهندسون. فنقول: إنّ هذه القوة بحيث لو كانت الأمور يوجد على نحو كان (ز: لكان) طباعها يوجب كذا و كذا، و لو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لما كانت بحيث لو كانت الأمور يوجد لكان طباعها يوجب كذا و كذا، و ذلك واجب لها أن يكون»، انتهى. و محصّله أنّ البرهان لا يتوقّف على وجود ما ذكر من تحريك جزء القوة كلّ الجسم؛ إذ محصّله أنّ القوة الجسمانية يلزمها أن يكون لتحريكها نسبة إلى تحريك جزئها المفروض إلى شبيهة بنسبة الجزء المفروض إلى الكلّ، و ما هو كذلك فتحريكه متناه. و قد سلك مثل هذه الطريقة في إبطال الخلأ كما سينقله عنه، فتأمّل في هذا المقام، فإنّه وليّ الإلهام (الدواني).

١. قوله: فإنّهم لمّا استدلّوا على وجوب تناهيها. أقول: من البيّن أنّ الزيادة من الجانب المتناهي (ز: من جانب) لا يستلزم التناهي من الجانب الآخر، فلا يحتاج في الاستدلال بمجرّد الازدياد في جانب المستقبل إلى الاعتذار. نعم إذا تمسّك في إبطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة إلى جانب الماضي أجابوا عنه بأن ليس لها (ز: لهما) وجود، و هذا يحتمل وجهين؛ أحدهما: أن يكون منعاً لجريان (ز: لطريان) التطبيق؛ بناء على أنّه لا يجري إلا في الأمور الموجودة معاً، و حينئذٍ يرد عليه أنّ التطبيق العقلي لا يتوقّف على الوجود الخارجي. و الثاني: أن يكون منعاً لتخلّف المدعى (ز: المقتضي) في مادة النقض، بأن يقال: مقتضى برهان التطبيق أن لا يوجد الأمور المترتّبة الغير المتناهية، و هو متحقّق في الحوادث الغير المتناهية؛ فإنّها (ز: لأنّها) غير موجودة، فلا يرد النقض بها. و حينئذٍ يبقى النظر في أنّ

كلّ يوم أجابوا عنه: بأنّه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الأوقات، فلا يصحّ الحكم عليها بالازدياد، فضلاً عن اقتضائه تناهيها.

و اعتذر لهم [1] بأنّ المحكوم عليه هاهنا [2] كون القوّة قوية على تلك الأفعال، و هذا المعنى حاصل في الحال، و لا شكّ أنّ كون القوّة الطبيعية قوية على تحريك الكلّ أزيد من كون [3] نصف تلك القوّة قوية على تحريك الجزء، و أنّ كون القوّة القسرية قوية على تحريك الجزء أزيد من كونها قوية على تحريك الكلّ، فوقع التفاوت في حال موجودة للقوّة بخلاف الحوادث؛ إذ ليس لمجموعها وجود في وقت، فامتنع الحكم عليها بالزيادة و النقصان [4].

و رُدَّ هذا الاعتذار [5]: بأنّ المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه، و ليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوّة. و لو سلّم أنّها توصف بالزيادة [6] و النقصان فلِمَ لا

مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة أو عدم وجودها مطلقاً و لو على سبيل التعاقب. و ربما نفصّل (ذ: يفصّل) الكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى. فظهر أنّه لا حاجة لهم إلى نفي الزيادة مطلقاً في الأمور الغير الموجودة في الخارج، و لا هو ممّا يمكن إلتزامه (ر، ذ: و لا أنّه يمكن التزامه). نعم، الزيادة في الخارج يتوقّف على الوجود في الخارج، و لا يتوقّف البرهان على ذلك، بل على مطلق الزيادة، و لا يمكن إنكاره (الدواني).

[1]. انظر: شرح المواقف ٤: ١٤٧.

[2]. أ، ت: + «هو».

[3]. أ، ت، ج: «كونها».

[4]. أ، ت، خ، ج: - «و النقصان».

[5]. انظر: شرح المواقف ٤: ١٤٨.

[6]. قوله: و لو سلّم أنّها توصف بالزيادة. أقول: يمكن أن يقال: كما أنّ مساواة الكلّ و الجزء في التحريك من مبدء واحد إلى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال محال، فكذا مساواتهما في التحريك إلى حدّ مفروض منّا لا بداية له من جانب الماضي. فإنّا نقول: لا يخلو من أن يقوى الجزء على مثل ما يقوى عليه الكلّ من الحركة المنتهية إلى هذا الحدّ أو على بعضه، و نسوق الكلام. فإن قلت: يمكن تساويهما في هذا التحريك و يكون ازدياد الكلّ على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره. قلت: قوّة الكلّ

يجوز أن يكون القوى الجسمانية أزلية لا يكون لتحريكاتها[1] مبدء؛ و يكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة و النقصان من الجانب المتناهي، أعني: من جانب المنتهى؟ و لو سلّم أنّ لها مبدء؛ فلِمَ لا

ضعف (ر، ذ: + قوّة) النصف مثلاً، فيجب أن يكون تحريك الكلّ ضعف تحريك النصف، و على هذا التقدير لا يكون كذلك؛ لأنّ الزيادة من جانب المنتهى بقدر متناه، فلا تصير الحركات الماضية الغير المتناهية بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفاً للحركات الماضية فقط. و قس عليه حال غير النصف من الأجزاء. و فيه نظر؛ لجواز أن يكون قوة الكلّ على التحريك الغير المتناهي من الطرفين و قوة النصف على التحريك الغير المتناهي من طرف واحد، بحيث يكون (ذ: كانت) نصفاً (ر: بحيث كانت ضعفاً) للغير المتناهي من الطرفين؛ إذ لا برهان على أنّ غير المتناهي من الطرفين لا نصف له. و لا يذهب عليك أنّه لا يجري هذا المنع في غير النصف من الأجزاء، فتأمّل. ثمّ ذكر الشيخ في الشفاء هاهنا أموراً؛ منها: أنّ هذا البرهان ربما يجري في الآثار التي يجب وقوعها في الزمان، و أمّا الأثر الذي يمكن وقوعه في الآن و الزمان فلا يجري فيه هذا البرهان؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ تأثير الكلّ في آنٍ (ر: الآن) و تأثير الجزء في زمان (ر: الزمان). و منها: أنّ ذلك في القوّة المؤثّرة في مبدء معيّن في كثرة متوالية من مبدء محدود يحاذي المدّة، و أمّا كثرة مختلفة من أشياء مختلفة في مراتب مختلفة فعسى الأمر يشكل فيه، و لا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها؛ و ذلك لأنّه لا يلزم (ر، ذ: و ذلك يلزم) أنّ العدّة المعدومة التي في المستقبل إذا كانت أنقص من عدة أخرى تكون متناهية، فيجوز أن يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها أنقص من بعض، كحركات بلا نهاية هي أسرع و حركات بلا نهاية هي ابطأ؛ فإنّ دورات الأسرع لا محالة أكثر من دورات الأبطأ، و كذلك العشرات الغير المتناهية أكثر من الوحدات الغير المتناهية. و أمّا في الزمان الغير (ر، ذ: - الغير) المتّصل من الآن فلا يجوز أن يكون زمان معتبر من الآن اقلّ من غير المتناهي المبتدأ من الآن اللا متناهية، و لكنّه إذا كان ما يقوى على كثرات مختلفة غير متناهية كلّ ترتّب واحد (ر، ذ: كلّ ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد) منها مبتدءاً من وحدة معيّنة (ذ: متعينة) و آنٍ معيّن. فإذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه، فكذلك لا يقوى على خلط من تراتيب مختلفة (ذ: + منها)، فقد يقوى على ترتيب واحد واحد، و أمّا أنّها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك بيّن بما قلناه. (ص: + أمّا إذا كان كلّ كثرة منها غير منتظمة في ترتيب واحد و تكون الكثرة جنساً واحداً لا ترتيب لها فلا تبيين لها هذه العلم متناع) (الدواني).

١. ث، ت، خ، ج: لحركاتها.

يجوز أن يكون التفاوت[1] الذي لا بدّ منه هو التفاوت بالسرعة و البطؤ، بأن يكون حركة الأصغر أسرع في القسرية و أبطأ في الطبيعية من غير انقطاع؟

و أجيب: بأنّ التفاوت بالسرعة و البطؤ[2] يستدعي التفاوت بحسب العدّة أو[3] المدّة. و ذلك لأنّه إذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة و البطؤ فإمّا أن يكون زمانهما واحداً أو لا، فعلى الأوّل يقع التفاوت في العدّة؛ لأنّ الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً، و على الثاني يقع التفاوت في المدّة.

أقول[4]: إذا كانت قوّة جسمانية غير متناهية بحسب المدّة يجوز أن يكون التفاوت بين حركتي الجسمين - الصغير و الكبير - بحسب العدّة لا بحسب المدّة، بأن يكون في الحركة القسرية عدّة حركات الجسم الصغير أكثر من عدّة حركات الجسم الكبير، فيكون[5] في الحركة الطبيعية عدّة حركات الجسم الكبير أكثر من عدّة حركات الجسم الصغير.

و لا يلزم[6] انتهاء ما فرض غير متناه؛ لجواز أن يكون حركتا الجسمين - الصغير و الكبير -

---

١. قوله: فلِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت. أقول: تفصيله أنّه إذا فرض تحريك الجسم الأصغر بحركة غير متناهية (ر، ذ: إذا فرض تحريك غير متناه) أسرع من حركة الأكبر في القوة القسرية أو أبطأ منها في الطبعية، لا يلزم الخلف، و هو مساواة الجزء الكلّ في التحريك؛ لأنّهما و ان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة و البطؤ، فلا يلزم انتفاء التفاوت بالكلّية، و هو المحذور، لا انتفاء التفاوت في المدّة فقط. هذا، و لو تمّ ما ذكره الشيخ من أنّه لا يحتاج في هذا البرهان إلى وجود هذه الأمور، بل يكفي فيه التقدير - كما سبق تقريره - اندفع ذلك و نظائره، فتأمّل (الدواني).

٢. قوله: و أجيب بأنّ التفاوت بالسرعة و البطؤ. أقول: نختار أنّ زمانهما واحد و التفاوت في العدّة واقع، و لا يلزم من ذلك تناهيهما بحسب المدّة و العدّة أصلاً، بل يجوز أن يكون كلّ منهما غير متناه في العدّة و المدّة، كما في دورات الفلك الأعظم و فلك الثوابت؛ فإنّهما غير متناه في العدّة و المدّة مع التفاوت بينهما في العدّة (الدواني).

٣. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: «و».

٤. ذ، ر، ز: + «لقائل أن يقول».

٥. أ، ت، ث، خ، ر: «و يكون».

٦. ت: «و إلا يلزم».

كلتاهما متناهيتين بحسب العدّة مع عدم تناهيهما بحسب المدّة.

و كذلك إذا كانت قوّة جسمانية غير متناهية بحسب العدّة يجوز أن يكون حركتا الجسمين - الصغير و الكبير - متفاوتتين بحسب المدّة دون العدّة، من غير لزوم محذور[1]؛ لجواز أن يكونا متناهيين بحسب المدّة، مع عدم تناهيهما بحسب العدّة.

و ما يقال: من أنّه إذا كانت مدّة حركات جسم غير متناهية، و جُزّئت تلك المدّة إلى أجزاء غير متناهية كان أجزاء الحركة[2] الواقعة في أجزاء تلك المدّة غير متناهية العدد[3]، فعدمُ التناهي بحسب المدّة يستلزم عدم التناهي بحسب العدّة، فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدّة، و سقط[4] المنع المذكور.

باطل[5]؛ لأنّ كلّ مدّة فهو أمر متّصل في حدّ نفسه، لا جزء[1] له بالفعل، و إذا[2] جُزّئ إلى أجزاء

---

١. أ، ث، ذ، نسخة بدل ت: «محال». خ: «المحال».

٢. ذ، ر، ز: «الحركات».

٣. ث، ج: «العدة».

٤. أ، ث، ج: «يسقط».

٥. قوله: و سقط المنع المذكور باطل. أقول: أنت خبير بأنّه إذا كانت المدّة غير متناهية و فرض وقوع دورة واحدة (ز: + منها) مثلاً يكون (ز: + هناك) أمثال تلك القطعة في المدّة الغير المتناهية غير متناهية، فيقع في كلّ سنة في هذه الأمثال دورة، فتكون العدة أيضاً غير متناهية؛ إذ لو انتهى إلى حدّ لا تقع فيه الحركة لم تكن غير متناهية بحسب المدّة أيضاً، (ز: + و هو ظاهر. و إذا كانت المدّة متناهية و فرض وقوع دورة في قطعة منها يكون أمثال هذه القطعة في هذه المدّة متناهية، فتكون الحركة متناهية بحسب العدّة أيضاً. و ما تقرّر من قبول الجسم الانقسام إلى غير النهاية فإنّما هو إلى الأجزاء المتناهية (المتناقصة) لا الأجزاء المتساوية أو المتزائدة؛ فإنّ كلّ جزء فرض في الجسم فأمثاله فيه متناهية، بل الجسم قابل التنصيف إلى غير النهاية كما يظهر لك في الطبيعيات، فاندفع الإيرادان. و في دفع الأخير مناقشة لطيفة). و هو المحل المتقوّم بنفسه - أي: لا بذلك الحال، كما وقع في عبارة كثير من المحققين - فلا يرد النقض بالأعراض القائمة بالمادّة بناءً على تقوّمها بالصورة لا بنفسها. كيف، و لو لم يحمل على ذلك خرج جميع الأعراض، ضرورة قيامها بالممكن المتقوّم بعلّته. و أمّا ما يتوهّم - من أنّ

بالفعل يكون تلك الأجزاء متناهية العدد. و أمّا أنّه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه أنّ قسمته لا تقف عند حدٍّ لا يكون بعده قسمة، كما يقال: إنّ مقدورات الله تعالى غير متناهية، و يعنى به أنّه لا ينتهي إلى مقدور لا يكون بعده مقدور.

و كذا ما يقال: من[3] أنّ التفاوت بحسب المدّة يستلزم التفاوت بحسب العدّة؛ لأنّ أطولية الزمان تستلزم زيادة عدد الحركات، فإذا كان حركتا الجسمين - الصغير و الكبير - غير متناهيتين بحسب العدّة لم يجز أن يكون بينهما تفاوت بحسب المدّة، و إلا لكان ما هو أقلّ مدّة أقلّ عدداً، فيلزم انتهاؤه عدداً، مع أنّه فرض غير متناه عدداً.

باطل أيضاً؛ لأنّ أطولية زمان الحركة إنّما تستلزم زيادة عدد الحركة أن لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة و البطؤ، و ذلك ممنوع.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ التناهي بحسب العدّة يستلزم التناهي بحسب المدّة و بالعكس، كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين. أمّا على الأوّل فالحاصران العددان اللّذان هما مبدئا العدّة و منتهاها،

المصنّف أراد بالموضوع هاهنا المحلّ لما حلّ فيه، و ادعى أنّ العرض الحالّ و عرض آخر يتشخّص موضوع ذلك العرض لا به، و لذلك حكم بالمباينة بين الموضوع و العرض - بيّن الفساد؛ لأنّ المصنّف سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات في المسائل، ليترتّب عليه امتناع انتقال الأعراض. و الدعوى التي نسبت إليه من نفي مدخلية العرض في تشخّص العرض القائم به ممّا لا إشعار به في كلامه أصلاً، و يبعد من مثله ارتكابها جدّاً، بل الفطرة السليمة تشهد بفسادها، و يلزم منها أن لا يتمّ الدليل على امتناع انتقال العرض القائم بعرض من معروضه إلى عرض آخر قائم بمحل ذلك العرض. و أمّا حكم المصنّف بالمباينة بين الموضوع و العرض، فمستند إلى اعتباره في الموضوع عدم قيامه بالغير، و يشبه أن يكون هو مراد الشارح بقوله: المتقوّم بنفسه. و حينئذ فلا وجه للنقض، و ينتظم الحكم المذكور كما لا يخفى، و سيجيء لهذا زيادة تفصيل (الدواني).

١. أ، ت: «لا أجزاء».

٢. ت: «».

٣. ت، ث، خ، ج: - «من».

و أمّا على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدّة.

و يرد على أصل الدليل: أنّ التفاوت بالنقصان[1] لا يستلزم الانقطاع؛ فإنّ حركة الفَلَك الثامن أنقص عدداً من حركة الفَلَك التاسع مع عدم تناهيهما.

و بعد اللُّتَيا و التي، فبرهان تناهي القوّة الطبيعية إنّما يجري في قوّة حالّة في جسم لا معاوق فيه، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه، كالطبايع في الأجسام العنصرية و كالنفوس المنطبعة في الأجرام الفلكية، لكنّ التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول للتحريك[2] الصادر عن النفوس النباتية و الحيوانية أيضاً، مع أن أكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالّها[3].

---

١. ث: «بالزيادة و النقصان».

٢. ث، ج: «يتناول التحريك».

٣. قوله: مع أنّ أكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها. أقول: قد سبق فيما نقلنا عن الشيخ جوابه مع ما فيه من المناقشة. و اعلم أنّ الشيخ صرّح في الشفاء ببقاء الصور العنصرية في المركّبات، و بالغ فيه بالتشنيع على من زعم خلافه؛ حيث قال: «لكن قوماً في قريب زماننا اخترعوا مذهباً عجيباً غريباً»، و بيّن فساده بما يطول ذكره، ثمّ أورد على نفسه من شكوك المخالفين ما محصّله أنّه إذا كان صور العناصر باقية و قد استفادت في المزاج صورة أخرى كاللحميّة مثلاً، و ليست تلك الصورة من الأمور الغير السارية، بل هي سارية في كلّ جزء، فكان الجزء الموجود من النار مثلاً في اللحم، و قد استحال في كيفية الحرارة قد اكتسب صورة اللحم مع بقاء صورة الناريّة فيكون من شأن النار في نفسها إذا عرض له نوع من الاستحالة أن يصير لحماً، و كذلك كلّ واحد من البسائط، فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صورة الأنواع و إن لم يركّب بل استحال في الكيفيّة، فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجة. و أجاب عنه بأنّ هذا مشترك بين مذهبين، لأنّه إذا كان استحالة العناصر في كيفياتها منشأ لانخلاع صورة و حدوث صورة اللحم مثلاً، فيجب أنّه إذا عرضت تلك الحالة للمفرد قَبِلَ المفرد وحده تلك الصورة من غير حاجة إلى التركيب، فإن أجابوا بأنّ الاستحالة المؤدّية إلى خلع النار صورة لا يتحقّق إلّا بالتصغّر و التجاور، فهو بعينه جوابنا، فإنّا نقول: إنّ الاستحالة إلى حدوث صورة المركّب أيضاً كذلك، على أنّه يشبه أن يكون الحدود المحتاج إليها في تهيّؤ المادّة لقبول الصور التركيبيّة لا يحصل و لا يبقى إلّا بالمزاج. هذا محصّل كلامه. و أقول: قد اندفع (ر: تدفع) بذلك شبهة كون المفروض من

و أيضاً: أجسام النباتات و الحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو[1] من مُعاوقات يقتضيها طبايعها، فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب، فلا يصحّ أنّ نسبة الحركتين على نسبة الجسمين. و كذلك[2] برهان تناهي القوّة القسرية إنّما يجري في قوّة قاسرة لجسم حاله ما ذكرنا، أعني: لجسم حلّت فيه قوّة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم. و ذلك لأنّ مبناه -على ما سبق- على أنّ التفاوت بين حركتي الجسمين المفورين إنّما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما، و التفاوت بين المعاوقتين إنّما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين، و نسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين.

غير تركيب قابلاً للصورة اللحميّة (ذ: الجسمية) مثلاً. لكن لو قيل: إنّ الجزء الناري مثلاً في حال التركيب لمّا كان باقياً على الصورة الناريّة و قد قبلت الصورة اللحميّة أيضاً فيكون ناراً و لحماً و هو محال. لم يندفع بما ذكره أوّلاً. و لا يرد عليه مثله على المذهب المستحدث؛ إذ على هذا المذهب لا تبقى الصورة الناريّة. و هذا إنّما يلزم من التزام كون حلول صور المركّب فيه على سبيل السريان في كلّ جزء منه. أمّا لو قيل بأنّ تلك الصورة سارية في كلّ جزء من المركّب بل يكون ذلك الجزء مركّباً من البسائط الممتزجة التي هي شرط حصول تلك الصورة فلا تتوجّه تلك الشبهة كما لا يخفى، و ليس في كلام الشيخ ذلك الالتزام، بل إنّما ذكر السريان في الشبهة، و أجاب عنه أوّلاً بما ذكرنا من أنّ ذلك مشترك و ذكر آخراً العلل (ذ: بالتحليل) من قوله: بل يشبه أن يكون، و هو الجواب الثاني و إن لم يعنونه بالثاني، و من عادة الشيخ أن يصدر مختاراته بلفظ يشبه و نظائره، كما نقلته، فيكون هذا جواب تحقيقي، و الأوّل جواب جدلي. و محصّل الجواب التحقيقي أنّ الصورة التركيبيّة مشروطة بالمزاج. و الظاهر أنّ مقصوده أنّها إنّما يفيض على المجموع الممتزج، و هو بعينه ما ذكرنا، و إنّما لم يصرّح بنفي السريان لتنافي الجواب الإلزامي المذكور أوّلاً، ثمّ أشار إلى نفيه في الجواب التحقيقي، كما هو عادة الحكماء من ردع المبطلين أوّلاً بالدليل الجدلي، ثمّ إرشادهم ثانياً إلى سكن البرهان (الدواني).

۱. خ: «لا يخلو».

۲. ت: «فكذلك».

و اعلم أنّ هذه الدعوى و التي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على أصلهم[1]، حيث يثبتون للقوى الجسمانية تأثيراً، و أمّا القائلون باستناد[2] الممكنات إلى الله تعالى ابتداء، فلا يثبتون مؤثراً سواه، فهم بمعزل عن هذا البحث[3].

[العلّة المادية و الصورية]

(و المحلّ المتقوّم بالحالّ قابل له، و مادّة للمركب. و قبوله ذاتي. و قد يحصل القرب و البعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحالّ فيه. و هذا الحالّ صورة للمركب. و جزء قابل[4] لمحلّه و هو واحد).

قال الحكماء: لمّا ثبت ملازمة الهيولى و الصورة، و ثبت أنّ كلّ ما كان كذلك[5] فلا بدّ أن

---

١. ت: «اصطلاحهم».

٢. ج: «بإسناده».

٣. أ، ث، ت: «المبحث».

٤. أ، ث، ذ، خ، ج، س، ش: «فاعل». ت: «فاعلي».

٥. قوله: و ثبت أنّ كل ما كان كذلك. أقول: لم يذكر الحكماء كذلك، بل ذكروا أنّ التلازم بينهما إمّا لعلاقة التضايف و هما ليسا متضايفين؛ لأنّ ماهيّة إحداهما ليست معقولة بالقياس إلى الآخر. أو لأنّ إحداهما علّة موجبة لأخرى. أو لأنّ كليهما معلولا علّة واحدة موجبة يقيم إحداهما بالآخر. أو لأنّهما متكافئان في الوجود و ليس إحداهما علّة للآخر و لا معلولاً له، و لكن لا يوجد إحداهما إلّا و يوجد الآخر. ثمّ تصدّى لإثبات القسم الأخير بمقدمات كثيرة يطول الكلام بنقلها، و ذكر فيها من فنون، و بقي القسمان المتوسطان. و لا يخفى أنّه يتّجه عليه أنه يكفي في التلازم كونهما معلولي علّة واحدة موجبة، سواء كان لإحداهما مدخل في وجود الآخر أو لا؛ فإنّ كلّا من المعلولين ملزوم لعلّته، و هي ملزومة للعلّة الأخرى (ذ: للمعلول الآخر). فكلّ واحد منهما ملزوم للآخر. و لقد ذكر أنه ذكر ذلك في شرح الإشارات بعد هذا نفسه من التلازم بهذا التفسير، و قال: إذا لم يكن عليّة و معلوليّة لم يكن اجتماعهما إلّا بمجرد الاتفاق. و لا يخفى ما فيه. و أجاب عنه في المحاكمات بأنّ العلّة إذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة واحدة، بل من جهتين، و كلّ واحد من المعلولين لا يستلزم العلّة إلا

يكون أحدهما علّة للآخر[1]، فإمّا أن تكون الهيولى علّة للصورة أو بالعكس، و الأوّل باطل؛ لأنّ المادّة قابلة للصورة، فلا يكون علّة لوجودها؛ لاستحالة كون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً، فبقي كون الصورة علّة، فلا يخلو إمّا أن تكون علّة مستقلّة، و ذلك باطل؛ لأنّ الصورة و الشكل يوجدان معاً، و الهيولى متقدّمة على الشكل؛ لأنّه من توابع المادّة، و المتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك الشيء، فيستحيل كون الصورة علّة مستقلّة لها، فلم يبق إلّا أنّ الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علّة للهيولى. و هذا معنى قوله: و جزء قابل[2] لمحلّه.

و اعترض على ما قالوا: بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ متلازمين لا بدّ أن يكون أحدهما علّة للآخر؛ فإنّ المتضايفين متلازمان، مع أنّه ليس أحدهما علّة للآخر. و لئن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أنّ الشيء الواحد لا يكون قابلاً و فاعلاً؛ فإنّ ذلك ممّا لم يثبت. و لو سلّم، فلا نسلّم أنّ الصورة مع الشكل؛ فإنّ الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب إحاطة حدّ[3] أو حدود بالمقدار، و تلك الهيئة متأخّرة عن وجود ذلك الحدّ أو الحدود، و هي[4] متأخّرة[5] عن وجود المقدار الذي هو المحدود، و هو متأخّر عن الجسم المتأخّر عن الصورة؛ لوجوب تأخّر الكلّ عن الجزء. و لو سلّم، فالحكم بأنّ المتقدّم على ما مع الشيء متقدّم على ذلك الشيء إنّما يظهر صحته في التقدّم و المعية الزمانيين دون غيرهما.

لا يقال: لعلّهم أرادوا أنّ الصورة مع الشكل زماناً، لأنّ تقدّم الهيولى على الشكل ليس بحسب

من جهة أخرى فلا يتكرّر الوسط، و زاد عليه قدّس سرّه في الحاشية أنّ التلازم بين الماهيّتين غير معلوم، و لو فرض بينهما فالكلام فيه (ذ: في أنّه. ر: فيه من أنّه) من أيّ القبيلين (الدواني).

١. أ: «الآخر».

٢. ت، ذ، ج، ر: «فاعل».

٣. أ، ج، ذ، ر، ز: + «واحد».

٤. خ: «هو».

٥. أ، ت: «هو متأخر».

الزمان. و أيضاً: لو تمّ ذلك لدلّ على أنّ الصورة ليست جزءاً أيضاً من فاعل الهيولى؛ لأنّ جزء الفاعل أيضاً يجب تقدّمه على المعلول. و أيضاً: فاحتياج الشيء في وجوده إلى ما يحلّ فيه باطل قطعاً؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخّص موجوداً في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه؛ لأنّ وجود الذات[1] في نفسها متقدّم على أحوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها.

لا يقال: إنّ المحتاج إليه المحلّ هو مطلق الحالّ و طبيعته، و المتأخّر عن المحلّ هو الحالّ المتعيّن بأعراض في المحلّ، فلا محذور.

لأنّا نقول: إنّ الطبيعة لا وجود لها إلّا حين[2] وجود الحالّ المتعيّن، فقبل وجود المتعيّن لا وجود للطبيعة، فلا يتصوّر كونها جزءاً للعلّة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا. و لو سلّم أنّ احتياج الشيء في وجوده إلى ما يحلّ فيه ممكن، فلا شبهة في أنّ ذلك لا يتصوّر في ما يزول عن المحلّ مع بقائه؛ فإنّ الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها، و معلوم بالضرورة أنّ الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه.

و أجيب عن ذلك: بأنّ الحالّ إذا لم يكن محتاجاً إلى محلّه في وجوده، بل في ما يلزمه من عوارضه، كالصورة الجسمية؛ فإنّها جوهر متحيز بذاتها[3] مستغن في وجوده عن الهيولى و محتاج إليها في قبول الاتصال و الانفصال اللازم له، فلا بدّ له من أن يحلّ فيها، فمثل هذا الحالّ يجوز أن يكون علّة لوجود المحلّ، و شريكاً لفاعله.

قوله: إنّ الشيء ما لم يتشخّص موجوداً في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه، قلنا: مسلّم، لكن لا يلزم منه إلّا أن يتوقّف حلول الحالّ على وجود المحلّ فيه[4]، و لا استحالة فيه، إنّما المحال أن يتوقّف وجود الحالّ على وجود المحلّ المتوقّف على وجود[5] الحالّ. و ليس ذلك بلازم. و أمّا أنّ

---

١. أ، ذ، ر، ز: «ذات».

٢. ت، خ، ج: «عين».

٣. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «بذاته».

٤. ت، خ، ج: - «فيه».

٥. خ: + «ذلك».

الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده إليه فذلك إذا لم يخلفه بدل، و الصورة الجسمية إذا زالت عن الهيولى تخلفها صورة أخرى تحلّ فيها، و علّة وجود الهيولى هي إحدى الصور المتشخّصة[1] المتعاقبة لا بعينها. و شبّه الهيولى في تقوّمها بها[2] بسقف قائم بدعائم متعاقبة، تزول[3] واحدة منها و تقام مقامها أخرى[4].

فإن قلت: إنّهم قد ادّعوا أنّ الصورة محتاجة في عوارضها المشخّصة[5] إلى الهيولى، فلا يتصوّر حينئذٍ كون الصورة المتشخّصة علّة لها، سواء كانت معيّنة أو غير معيّنة[6].

قلت: إنّهم أرادوا بالعوارض المشخّصة هاهنا العوارض اللازمة لتشخّصها التي إذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه، لا العوارض التي يستفاد منها تشخّصها كما تُوهمه العبارة. و لذلك عدّوا في العوارض المشخّصة أموراً كلّية لا يتصوّر استفادة التشخّص منها، كالتناهي و التشكّل المطلقين و غيرهما من العوارض اللازمة للأشخاص.

و المحلّ المتقوّم بالحال يسمّى بالنسبة إلى الحالّ قابلاً له، و بالنسبة إلى المركب منهما مادّة له. و هذا الحالّ المقوّم للمحلّ يسمّى بالنسبة إلى المركب منهما صورة له.

و ظاهر هذه العبارة يوهم[7] أنّ المادّة و الصورة- بمعنى العلّة المادية و الصورية- إنّما تطلقان على الهيولى و الصورة؛ إذ المحلّ المتقوّم بالحالّ ليس إلّا الهيولى، و الحالّ المقوّم للمحلّ ليس إلّا الصورة. و لكنّك قد عرفت في ما سبق أنّهما يعمّهما و غيرهما من الجواهر و الأعراض التي يوجد

---

١. أ، خ: «الشخصية».

٢. ت، ج - «بها».

٣. ت: «تزال».

٤. ج: «الأخرى».

٥. أ: «الشخصية».

٦. أ، ت: «متعينة أو غير متعينة».

٧. ج: «توهم».

بها أمر بالفعل أو بالقوة، و هو- أعني: الحالَ المقوّم للمحلّ- لا يكون إلّا واحداً؛ لأنّ الواحد إن استقلّ بتقويم المحلّ استغنى المحلّ عن غيره، فلا يكون غيره مقوّماً له، و إن لم يستقلّ كان المجموع مقوّماً له، و كلٌّ منهما جزء للمقوّم[1].

أقول: فيه منع ظاهر؛ إذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم، و قبول المحلّ للحالّ- أعني: إمكان حصول الحالّ في المحلّ- ذاتي، و إلّا يلزم الانقلاب.

و لمّا كان هاهنا مظنّة أن يقال: لو كان القبول ذاتياً **للمحلّ لما جاز** انفكاكه عنه، لكن المحلّ قد لا يقبل شيئاً ثمّ يصير قابلاً له؛ فإنّ النطفة لا **تقبل الصورة الإنسانية**، ثمّ إذا صارت جنيناً قبلتها، أجاب: بأنّ القبول- أعني: إمكان **حصول الحالّ في المحلّ- (مستمرّ أبداً لا يختلف أصلاً**[2])، بل ثابت في جميع الأحوال، لكنّ القبول **قد يكون قريباً و قد يكون بعيداً؛ فإنّ قبول النطفة للصورة** الإنسانية بعيد، و **قبول الجنين لها** قريب. **فالحاصل بعد أن لم يكن هو قربُ القبول بعدَ بُعده لا أصل القبول، و السبب في حصول قرب القبول بعد بُعده**[3] **حصول استعدادات للمحلّ يستفيدها**[4] **من الأمور الحالّة فيه.**

و اعلم أنّ ما نقلناه عن الحكماء في هذا المبحث كلّها من فروع الهيولى و الصورة. و المصنّف لمّا كان منكراً لهما- كما سيجيء- كان[5] **المناسب**[6] **أن لا يذكر هذه المباحث، أو يذكرها على سبيل النفي و الإنكار، لا على طريق الإثبات و الإقرار.**

---

١. ت: «للمفهوم».

٢. س، ش: - «مستمرّ أبداً لا يختلف أصلاً».

٣. أ، ث، ذ، ر، ز: - «لا أصل القبول، و السبب في حصول قرب القبول بعد بُعده».

٤. أ، ذ، ر، ز: «استفادها».

٥. خ: «فكان».

٦. ت: + «به».

[العلّة الغائية]

(و الغاية علّة بماهيتها) أي: بصورتها الذهنية **(لعلّية العلّة الفاعلية)** يعني: أنّ تصوّر الغاية علّة فاعلية لكون الفاعل فاعلاً؛ إذ بتعقّلها يصير مُقدِماً على الفعل. فبهذا الاعتبار تكون الغاية علّة[1] للمعلول الذي صدر عن الفاعل. **(معلولة في وجودها)** العيني **(للمعلول)**؛ فإنّ وجود الغاية في الخارج يترتّب على وجود المعلول فيه. فالتقدّم بحسب الوجود العقلي، و التأخّر بحسب الوجود الخارجي، فلا دور. و هذا معنى قولهم: أوّل الفكر آخر العمل؛ فإنّ النجّار يتصوّر الجلوس على السرير فيوجده، ثمّ يوجد الجلوس عليه.

(و هي) أي: الغاية **(ثابتة لكلّ قاصد)** أي: لكلّ فاعل فعل بالقصد و الاختيار؛ فإنّ الفاعل إنّما يقصد الفعل لغرض.

(أمّا القوّة الحيوانية المحركة: فغايتها الوصول إلى المنتهى). الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادئ[2] أربعة مترتّبة، كما ذكرنا. و المبدأ القريب: القوّة المحرّكة المنبثّة في عضلة العضو. و المبدأ الذي يليه: هو الإجماع من القوّة الشوقية. و الأبعد منه: هو تصوّر الملائم أو المنافر[3]. فإذا ارتسم بالتخيل أو التفكر صورة في النفس فتحرّكت[4] القوّة الشوقية إلى الإجماع فتخدمتها القوّة المحرّكة في الأعضاء، فما انتهى إليه الحركة - و هو الوصول إلى المنتهى - هو غاية للقوّة[5] الحيوانية المحرّكة، و ليس لها غاية غير ذلك.

---

١. ج: + «فاعليّة».

٢. ج: «مباد».

٣. ت، ج: «المنافي».

٤. ت، خ، ج: «تحرّكت».

٥. خ: «القوة».

(و هو[1]) أي: الوصول إلى المنتهى، **(قد يكون غاية للقوّة[2] الشوقية)** أيضاً، **(و قد لا يكون)** بل يكون لها غاية أخرى، لكن لا يتوصل إليها إلّا بالوصول إلى المنتهى.

مثال الأوّل: أنّ الإنسان ربما ضجر عن المقام في موضعٍ، و تخيل في نفسه صورة موضعٍ آخر، فاشتاق إلى المقام فيه، فتحرّك نحوه، و انتهت حركته إليه، فغاية قوّته[3] الشوقية نفس ما انتهى إليه تحريك القوّة المحرّكة.

و مثال الثاني: أنّ الإنسان قد يتخيل في نفسه صورة لقائه لصديق[4] له، فيشتاقه فيتحرّك إلى المكان الذي يصادفه فيه، فينتهي حركته إلى ذلك المكان، و لا يكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس غاية القوّة الشوقية، بل معنى آخر، لكنّه[5] يتبعه و يحصل بعده، و هو لقاء الصديق.

و على تقدير المغايرة بين غايتي القوّتين: المحرّكة و الشوقية، **(فإن لم تحصل)** غاية القوّة الشوقية بعد الوصول إلى المنتهى **(فالحركة باطلة)** بالنسبة إلى القوّة الشوقية؛ إذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها، **(و إلّا)** أي: و إن[6] حصل غاية القوّة الشوقية **(فهو[7] خير)** إن كان المبدأ هو التفكر، **(أو عادة)** إن كان المبدأ هو التخيل مع خُلق و ملكة نفسانية، كاللعب باللحية، **(أو قصد ضروري)** إن كان المبدأ هو التخيل مع طبيعةٍ كالتنفس[8]، أو مع مزاجٍ كحركات المرضى، **(أو عبث و جزاف)** إن كان المبدأ هو التخيل وحده، من غير انضمام شيء آخر إليه.

---

١. ش: - «هو».

٢. س، ش: - «للقوّة».

٣. خ: «القوة».

٤. ث: «لقاء الصديق». ج: «الصديق».

٥. أ، ث: «لكن».

٦. خ: «فإن».

٧. س، ش: + «إمّا».

٨. ذ: «كالتنفس».

(و أثبتوا للطبيعيات غايات). الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدّي[1] إليه الفعل- و إن لم يكن مقصوداً- إذا كان بحيث لو كان الفاعل مختاراً لفَعل ذلك الفعل لأجله، و الغاية بهذا المعنى أعمّ من العلّة الغائية، و بهذا الاعتبار أثبتوا للقوى الطبيعية غايات، مع أنّه لا شعور لها و لا قصد.

(و كذا) أثبتوا **(للاتّفاقيات)** أي: للأسباب الاتفاقية **(غايات[2])**. ما يتأدّى إليه الفعل إن كان تأديته دائماً أو أكثرياً يسمّى ذلك الفعل سبباً ذاتياً، و ما يتأدّى هو إليه غاية ذاتية، و إن كان تأديته مساوياً أو أقلّياً يسمّى الفعل سبباً اتّفاقياً، و ما يتأدّى هو إليه غاية اتّفاقية.

و منهم من أنكر الاتّفاقيات؛ مستدلاً بأنّ الفعل إن كان مستجمعاً لجميع الجهات المعتبرة في التأدّي كان التأدّي دائماً، و كان الفعل سبباً ذاتياً له، و ما يتأدّى هو إليه غاية ذاتية. و إن لم يكن مستجمعاً لما ذكر امتنع التأدّي، فلم يكن هاهنا سبب اتّفاقي و لا غاية اتّفاقية.

و الجواب: أن ليس كلّ ما هو معتبر في تحقّق التأدّي بالفعل جزءاً من المؤدّي؛ فإنّ انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه، مع أنّه ليس شيء منهما جزءاً منه، فالمؤدّي إذا انفكّ عن ذاته بعض هذه الأمور انفكاكاً مساوياً لاقترانه به، أو انفكاكاً راجحاً عليه، فهو المسمّى بالسبب الاتّفاقي، و ما يتأدّى هو إليه بالغاية الاتّفاقية، و إذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان[3] سبباً ذاتياً لمسبّبه الذي هو غاية ذاتية له. مثال ذلك أن نحفر موضعاً، فنصل إلى كنز؛ فإنّ الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته إلى الكنز دائماً و لا أكثرياً، فلا جرم كان سبباً اتّفاقياً، و كان وجدان الكنز غاية اتّفاقية له. و إذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز و كونه منتهياً إلى مقرّ الكنز مع سلامة الحاسّة، كان الحفر مع هذه الشرائط سبباً ذاتياً لوجدانه.

[أقسام العلل]

---

١. أ، ث، خ، نسخة بدل ذ: «ينتهي».

٢. س، ش: - «غايات».

٣. أ: + «ذلك».

(و العلّة مطلقاً) سواء كانت فاعلية أو مادية أو صورية او غائية **(قد تكون بسيطة)**. فالفاعلية كطبايع البسائط العنصرية، و المادّية كهيولياتها، و الصورية كصورها، و الغائية كوصول كلّ منها إلى مكانه الطبيعي.

(و قد تكون مركبة). فالفاعلية كمجموع الفعل و الصورة بالنسبة إلى الهيولى - على ما مرّ من أنّ الصورة شريكة لفاعل الهيولى - و المادّية كالعناصر الأربعة بالنسبة إلى صور المركبات، و الصورية كالصورة الإنسانية المركبة من صور أعضائها الآلية، و الغائية كمجموع شراء المتاع و لقاء الحبيب بالنسبة إلى القوّة الشوقية.

(و أيضا) كلّ واحد من العلل **(إمّا[1] بالقوة)** فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة إلى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي، و المادّية كالنطفة بالنسبة إلى الإنسانية، و الصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء، و الغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله.

(أو[2] بالفعل) فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحرّكاً إلى مكانه الطبيعي، و المادّية كالجنين بالنسبة إلى الإنسانية، و الصورية كصورة الماء حال كونه ماءً بالفعل، و الغائية كلقاء الحبيب حال حصوله.

(و) أيضاً كلّ واحد منها **(إمّا[3] كلّية أو جزئية)** فالفاعلية الكلّية كالبنّاء للبيت، و الجزئية كهذا البنّاء له، و المادّية الكلّية كالنطفة، و الجزئية كهذه النطفة، و كذا في سائرها.

(و أيضاً[4]) كلّ واحد منها **(إمّا[5] ذاتية أو عرضية)**. العلّة الذاتية تطلق على ما هو علّة حقيقةً بالقياس إلى ما هو معلول حقيقةً، و العلّة العَرَضية تطلق باعتبارين:

---

١. س، ش: - «إمّا».

٢. خ: «إمّا».

٣. س، ش: - «إمّا».

٤. س، ش: - «أيضاً».

٥. س، ش: - «إمّا».

أحدهما: اقتران شيء بما هو علّة حقيقة؛ فإنّ الشيء إذا اقترن بالعلّة الحقيقية اقتراناً مصحّحاً لإطلاق اسمها عليه، يسمّى علّة عرضية.

و[1] الثاني: اقتران شيءٍ مّا بالمعلول كذلك؛ فإنّ العلّة بالقياس إلى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمّي[2] عرضية.

فالفاعلية العَرَضية كالسقمونيا بالنسبة إلى البرودة؛ فإنّ السقمونيا مسهّل[3] الصفراء، الموجبة لسخونة البدن، المانعة للأجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده، فلمّا زال المانع عنه بردته بطبيعتها. فالفعل الصادر عن الأجزاء الباردة التي في البدن- أعني: التبريد- ينسب بالعَرَض إلى ما يقترنها[4] و يزيل مانعها، و هو السقمونيا. و المادّية العَرَضية كالخشب للسرير إذا أخذ مع صفة البياض مثلاً؛ فإنّ ذات الخشب علّة مادّية ذاتية، و ما يقرنها[5]- أعني: الخشب مأخوذاً مع صفة البياض- علّة مادّية عرضية. و الصورية العَرَضية كصورة السرير إذا أخذت مع بعض عوارضها. و الغائية العَرَضية كشراء المتاع بالنسبة إلى السفر إذا كان المقصود منه لقاء الحبيب، و حصل بتبعيته شراء[6] المتاع أيضاً.

(و) أيضاً كلّ منها **(إمّا[7] عامّة أو خاصّة)** فالفاعلية[8] العامّة هي التي تكون جنساً للعلّة الحقيقية، كالصانع الذي هو جنس للبنّاء، و الخاصّة هي العلّة الحقيقية كالبنّاء، و كذلك في سائر العلل.

---

١. ت: - «و».

٢. ت، ذ: + «علّة».

٣. أ، ث، ت، خ، ج: «يسهل».

٤. ث: «يقارنها».

٥. أ، ت، خ: «يقترنها». ث: «يقارنها».

٦. خ: «و حصل معه شراء».

٧. س، ش: - «إمّا».

٨. أ، ت، ج، خ، ذ، ر، ز: «فالعلّة».

(و) أيضاً كلّ منها **(إمّا[1] قريبة أو بعيدة)** فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة إلى الحمّى، و البعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة إلى الحُمّى، و على هذا القياس في سائر العلل.

(و) أيضاً كلّ منها **(مشتركة أو خاصّة)** فالفاعلية المشتركة كبنّاء واحد لبيوت متعدّدة، و الخاصّة كبنّاء واحد لبيت واحد، و على هذا القياس في سائر العلل.

(و العدم[2] للحادث) الزماني **(من المبادئ العَرَضية)**؛ لأنّه مقارن لما هو علّة ذاتية لوجود الحادث.

(و الفاعل في الطرفين) يعني: الوجود و العدم **(واحد)**؛ لأنّ الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقّف عليه الأثر إن كان موجوداً فقد وجد الأثر، و إن كان معدوماً فقد عدم الأثر، فالفاعل بالنسبة إلى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة إلى طرف العدم، لكن وجود الأثر متعلّق بوجوده، و عدمه متعلّق بعدمه.

أقول: لا يخفى عليك أنّ هذا إنّما يتمّ أن لو ثبت أنّ تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز، لكنّه لم يثبت، على ما مرّ.

(و الموضوع) و هو المحلّ المستغني[3] عن الحالّ **(كالمادّة)** و هو المحلّ المتقوّم بالحالّ في أنّ كلّ واحد منهما علّة مادّية بالنسبة إلى ما تركّب[4] منه و من الحالّ.

(و افتقار الأثر) إلى المؤثّر **(إنّما هو في أحد طرفيه)** أي: في وجوده أو عدمه. قد تقدّم أنّ المؤثّر يجعل الماهية موجودة أو معدومة، لا أنّه يجعلها تلك الماهية؛ إذ لا مغايرة بين الماهية و نفسها حتّى يتصوّر توسّط جعل بينهما، فيكون إحداهما مجعولة و الأخرى مجعولاً لها[5].

---

١. س، ش: - «إمّا».

٢. ش: «فالعدم».

٣. ث: «المستبع».

٤. ث، خ، ج: «يتركّب».

٥. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «إليها».

(و أسباب الماهية غير أسباب الوجود). قد سبق أنّ العلّة المادّية و الصورية تسمّيان بعلّة الماهية، و الأخريان- أعني: الفاعلية و الغائية- تسمّيان بعلّة الوجود.

(و لا بدّ للعدم من سبب)؛ لما عرفت من أنّ الممكن نسبته إلى طرفي[1] الوجود و العدم على السواء، فاتصافه بكلّ منهما[2] يستدعي سبباً، و إلّا لزم الترجّح[3] من غير مرجّح.

(و كذا في الحركة) يعني: لا بدّ لعدم الحركة أيضاً من سبب. دفعٌ لما توهّم بعض القاصرين[4] من أنّ العدم أولى بالأعراض السيالة- كالحركة و الزمان- بدليل امتناع البقاء عليها، و يكفي في وقوعه تلك الأولوية، فلا حاجة له[5] إلى سبب. و وجهه ما سبق من أنّ الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته، و امتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع أجزائه لا يقتضي ذلك، و على تقدير الأولوية لا تكفي[6] تلك الأولوية[7] في وقوعه[8]، على ما سبق بيانه.

(و من العلل المعدّة ما يؤدّي إلى مثلٍ) كالحركة إلى منتصف[9] المسافة المؤدّية إلى الحركة إلى منتهاها. **(أو خلافٍ)** كالحركة المؤدّية إلى السخونة التي هي مخالفة للحركة المؤدّية إلى البرودة[10]. **(أو ضدّ)** كالحركة إلى فوقٍ المؤدّية إلى الحركة إلى الأسفل[11]. **(و الإعداد**

---

١. أ، خ، ذ، ر، ز: «طرف».

٢. أ، ث، ج، خ، ذ، ر، ز: «منها».

٣. خ: «الترجيح».

٤. ث: «المتأخرين».

٥. أ: - «له».

٦. خ: «لا يكون».

٧. خ: + «مبصرة».

٨. خ: - «في وقوعه».

٩. أ، ث، خ: «نصف».

١٠. أ، ت، ث، ج، ذ، ر، ز: - «المؤدّية إلى البرودة».

١١. أ: «أسفل». ث: «السفل».

قريبٌ) كإعداد الجنين بالنسبة إلى الصورة الإنسانية، **(أو[1] بعيد)** كإعداد النطفة بالنسبة إليها.

(و من العلل العرضية ما هو معدّ) يعني أنّ بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علّةً معدّةً[2] ذاتيةً بالنسبة إلى ما هي علّة فاعلية عرضية له؛ فإنّ شرب السقمونيا علّة فاعلية عرضية لحصول البرودة، مع أنّه علّة معدّة ذاتية لحصول البرودة.

[تمّ المقصد الأوّل من شرح تجريد العقائد، و يتلوه المقصد الثاني في الجواهر و الأعراض من الكتاب إن شاء الله. و الحمد لله أوّلاً و آخراً]

---

١. س: «و».

٢. ت: + «و».

فهرس المصطلحات والمفردات الفنية

فهرس الأعلام والفِرَق والجماعات والكتب